۶۲ ۳۳۶ص ۹۷۰۰ص

لو بيع هذا الكتاب بوزنه ذهبا
لكان البايع مغبونا

[illegible] شرح [illegible] زبدة الاصول [illegible]

۲۴۲

176

این کتاب شرح زبدة الاصول از مصنفات
عالم کامل و فقیه فاضل المولی صالح المازندرانی
رفع مقامه فی علیین در شهر ربیع الاول ۱۳۵۶

۴۲ ۳۳۶ مس ۹۷۰۰ مس

لو بيع هذا الكتاب بوزنه ذهبا
لكان البايع مغبونا

این نسخه شرح [illegible] صالح از زبدة الاصول [illegible]
[illegible]

این کتاب شرح زبدة الاصول از مصنفات
عالم کامل و فقیه فاضل المولی صالح المازندرانی
رفع مقامه فی علیین در شهر ربیع الاول ۱۳۵۶

۴۲ ۳۳۶ مص ۹۷۰۰ مص

بیع هذا الکتاب بوزنه ذهبا
لکان البایع مغبونا

این شرح از زبدة الاصول ملا محمد صالح ...

این کتاب شرح زبدة الاصول از مصنفات
عالم کامل و فقیه فاضل المولی صالح المازندرانی
رفع مقامه فی علیین در شهر ... ۱۳۵۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن اصول نعمائه ظاهرة وفروع الآئه باهرة فارانى الى الشكر سبيلاً والشكر لمن نزهه تنزيهاً جميع الموجودات وقدسه تقديساً جميع المخلوقات فاستجدوا قدسه بكرة واصيلا والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم الرسل والنبيين محمد الذى صار به المشركون ذليلاً وعلى آله الذين جعلوا مصابيح الدين وفازوا بفضلهم بمعارج اليقين وزجوا الى الجنة بحبهم مقيلاً وبعد فان التفقه فى الدين امر لا بد منه للانسان على اليقين اذ كرامة الانسان فى دار المقام بمعرفة الاحكام من الحلال والحرام وهو مع علو شانه وعظمته يحتاج الى الاصول الذى هو باحث عن ادلته فلا بد لهم من صرف الهمم الى الاصول الثاقبة ليتمكن لهم الوصول بضوئه الى المقاصد والمطالب وقد صنفت فيه مطولات ودونت فيه مختصرات فلما نظرت اليه فاذا انا باصل وجدته علوما متكثرة فيه اثمار المسايل مستحكم اغصانه باوتاد الدلايل ورايته علكوما توى عبا نزل التحقيق عليه اثاث الافكار مشدود عليه احماله باحبال الانظار قنحت عقول الفضلاء فرات تحقيقه هنيئاً مريئاً وطمحت عيون العلماء الى بحار تدقيقه تراكما وريا وهو مع ايجازه محتو على كنوز حقايق الاولين ومع اقتصاره مشتمل على رموز دقايق الآخرين للعلامة المنصور بحكم الله المؤيد بالهدى المتلالاء براهين فضله فى الارض

كالشمس

فى السماء جبل العلماء الراسخين ومحفل الفضلاء العالمين بهاء الملة والدين اسكنه الله فى جوار الائمة المعصومين فكررت مراجعتى اليه ووجدت ما خلفه وما بين يديه فاجبت ان اشرح شرحاً يبين معضلاته ويحل به مشكلاته ليكون تذكرة لى ولمن نظر اليه وانا امسك به واتوكل عليه وها انا اشرع فى المقصود بعون الله الملك المعبود فاقول لما كان الابتداء باسمه سبحانه من اكمل المرام مع ما فيه من موافقة كلام الملك العلام وحديث النبى عليه الصلوة والسلام ابتدا المصنف به فقال بسم الله الرحمن الرحيم توهم التنافى بينه وبين حديث التحميد يندفع اما بان الابتداء هو التقديم على المقصود الاصلى وهو المسايل فالمحل متسع واما بان يحمل فى التسمية على الحقيقى وفى الآخر على الاضافى لان الاصل التوصل اليه ثم الثنا عليه واما بان الحمد هو الثنا بنعوت الكمال واسم الله المتعال منبئ عن صفة الاكرام ونعوت الجلال فالابتداء بالتسمية يستلزم العمل بالخبرين جميعاً والظرف متعلق بمحذوف وهو اضيف بقرينة المقام والباء للاستعانة وهو اما مقدم على ذلك المقدر او موخر والثانى وان كان انسب بالذات لكن الاول لافادة الاختصاص المناسب مع الاهتمام اولى فى هذا المقام والاسم مشتق من السمو وهو الرفعة عند البصريين ومن الوسم وهو العلامة عند الكوفيين وقد يرجح الاول بمجئ تصغيره على سمى وجمعه على اسماء وبان محذوف الفاء لا يدخله الهمزة كما فى عدة وصلة والله اسم مختص به تعالى وقيل اصله الاله كفعال حذفت الهمزة وجعلت الالف واللام للتعظيم والتفخيم لا للتعريف والرحمن والرحيم اسمان بنيا من رحم للمبالغة بتنزيله منزلة اللازم او بجعله لازماً ونقله

الى فعل بالضم وفى الاول من الزيادة ما ليس فى الثانى لان زيادة المبانى تدل غالبا
على زيادة المعانى وهى اما باعتبار الكيفية او الكمية فلذلك يق رحمن الدنيا لانه يعم
الابرار والفجار ورحيم الاخرة لانه يخص الاول وكذا يق رحمن الدنيا والاخرة و
رحيم الدنيا لان نعم الاخروية كلها جسام بخلاف الدنيوية فان بعضها جليلة وبعضها
حقيرة وللاطلاقات الباقية على هذه القاعدة وجه ظاهر نعم يشكل بقولهم رحمن الدنيا
والاخرة ورحيمهما اللهم الا ان يق بتخصيص الثانى بما هو جليل فى الدارين بالقياس الى الاول
او بما سوى الفجار او بانه يق المطلق احدهما على معنى الاخر لكن الاول اولى من الثانى ان ابهى
افعل من البها وهو الحسن اللطيف الفائق وهو خبر قدم للتشويق اصل وهو ما يبنى عليه شىء
يبتنى عليه اى على الاصل او المضاف اليه وهذا هو الاصل والانسب الخطاب وهو يطلق تارة
على القاء الكلام للافهام واخرى على نفس ذلك الكلام حقيقة كان او مجازا والافهام
غير معتبر فى حصول الكلام فهو اعم من الخطاب وفى جعل الحمد اصلا للخطاب مع انه غالبا نوع
منه فهو يحتاج اليه فى الطرفين ايماء الى انه لشرفه وكماله صار مستقلا بنفسه اصلا لغيره
وتلميح الى حديث التحميد واشعار بان الحامد لا بد ان يكون له قلب حاضر فلا بد من ان يقترن
بالاعتقاد لئلا يعد استهزاء والى قول اى كلام وقد يطلق على اللفظ الدال تاما كان
او ناقصا وفصل صفة للمضاف او للمضاف اليه ومعناه مفصول مبين ظاهر الدلالة
بحيث لا يشتبه على من يسمعه او فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب فهو مجاز لغوى
ويمكن اطلاقه على معناه اعتبارا للتجوز فى الاسناد فيكون مجازا عقليا ينتمى اى ينتسب اليه

اولوا الالباب

اولوا الالباب اى ذووا العقول وذلك بان يقولوا نحن اصحاب الكلام الفلانى
وفيه من المبالغة باعتبار اختصاص المضاف بالمضاف اليه من حيث الصاحبية
ما لا يخفى ويمكن جعله على ظاهره المفيد لميل الموصوف الى الصفة ادعاء لعظم
شانها واعتبارا لارتفاع مكانها احمد من تنزه اى تباعد والتفعل قد يجى
لغير التكلف وفى ايثار الموصول مع ما فيه من المدعى دلالة على الوجود والتعظيم
ايضا واشعار باثبات الصفات الكمال لرفع ارادة اضداده التى مالت اليه
المصورة والمجسمة وانما لم يعكس الامر مع انه اولى لما فيه من الرد عليهم صريحا و
الايماء الى تقدم التسبيح فى والتلميح بانه سبحانه كما يستحق الحمد للثانى
يستحقه للاول بطريق اولى والحمد لغة الثناء باللسان على الجميل الاختيارى على جهة
التعظيم فخرج بالجميل على غيره عند من قال بانه حقيقة فى الخير والشر واما عند الجمهور
حيث ذهبوا الى انه حقيقة فى الاول فقط ففائدته اما بيان الماهية او دفع
توهم ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز وبالاختيارى المدح فانه يعمه وغيره عند
الاكثر وثناؤه سبحانه بصفاته الذاتية اما لتنزيلها منزلة افعال الاختيارية
باعتبار ان الذات اقتضت وجودها على ما هى عليه واما لانها مبداء لها فالحمد
عليها باعتبار تلك الافعال الاختيارية تنزيلا للمسبب بمنزلة السبب وبالتعظيم
ما كان على جهة الاستهزاء ويظهر منه انه لا بد فيه من ان يوافقه الجوارح و
الاعتقاد لئلا يكون تهكما وعرفا فعل ينبى عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على

لان التنزيه اشرف
اى رفع الاضداد وهى الصفات السلبية
لان دفع النقص اهم
الكمال صفات وهو
لان الحمد على الصفات الكمالية الثبوتية يرجع الى الحمد على الذات بعينه
الثناء
وعلى القول بالترادف لا يحتاج الى هذا القيد بل لا بد من حذفه
فيه ثم طال لا ستغراقه وبحان فى التعريف لانها اعتبار بل هو بينهم واستهزاء وهذا لا يقتضى دخول الجوارح يعنى نوعا لغيره افعال الجوارح او الاعتقاد لم يكن حمدا

الحامد او غيره سواء كان باللسان ام بالجنان ام بالاركان وبينهما عموم من
وجه عن وصمة التحديد والقياس رد على فرق المجسمة منهم من قال هو مركب منه
لحم ودم ومنهم من قال هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر
نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فقيل هو شاب امرد جعد قطط وقيل
هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عما يصفه الواصفون الظالمون والتعبير
بالبعد عن هذا كناية عن نفيه راسا كما يق فلان لا يرجى خيره والغرض نفيه لاخير
عنده وتقدس اى تطهر عن امكان ادراك العقول رد على جماعة من المتكلمين و
الاشاعرة حيث جوزوا العلم بكنه ذاته مستدلين بانه لو لم يكن كنه ذاته متصورة معلومة
لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة والجواب ان التصديق لا يتوقف على التصور
بالكنه والحواس رد على الاشاعرة حيث قالوا يصح رؤيته سبحانه مستدلين بان
علة الرؤية وهي الوجود موجودة فيه وبظواهر الايات تعالى الله الذي لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والحق مبين في محله ببراهين قاطعة
ودلائل واضحة مع دفع شكوكهم بحمد الله تعالى ولما توسل في حصول المقصد اليه
سبحانه باشرف الوسائل اراد ان يتوسل الى المؤيد بالرياستين ومالك ازمة الامور
في الجهتين بافضل الوسايل اشعارا بان الانسان لغاية في النقصان يحتاج
في استفادة الكمالات من المبدأ الفياض الى واسطة ذات جهتين واقتداء بقوله
تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه

وسلموا

وسلموا تسليما فقال والصلوة لم يقرنها بالسلم كما يقتضيه ظاهر الاية الشريفة
اما لان المراد بها التحية المخصوصة لعدم تحتم غيرها كما ذكره بعض المصنفين
واما لان المراد بالتسليم الانقياد لامره كما ذكره بعض المحققين والصلوة قيل
هي الدعاء مطلقا لكنها منه سبحانه مجاز في الرحمة لاستحالة طلبها ح وقيل
هي منه الرحمة والاول اصح لان المجاز خير من الاشتراك واقتضاء العطف
المغايرة في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ممنوع
وقد ذهب ابن هشام الى جواز عدمها مستشهدا بهذه الاية والرحمة هي رقة القلب و
انعطاف يقتضي الاحسان فمعناها فيه سبحانه اما ارادة الاحسان او الاحسان نفسه
فهي على الاول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل وعلى التقديرين مجاز مرسل اطلاقا
للسبب على المسبب وقد يجعل اجراؤها عليه سبحانه بطريق التمثيل فلا احتياج الى التجوز
على التجوز على افضل من ارسله ترك التصريح باسمه صونا له عن لسانه واشارة الى ان
شانه في ارتفاع مكانه بحيث لا يحيط به لفظ ولا بيان وتنصيصا على ان استحقاقه الثناء
والصلوة من اجل هذه الصفات لتبليغ الاوامر والنواهي سيجي تعريفهما والمراد بالاول
غير الثاني فيعم وتخصيصهما بالذكر لكونهما العمدة من بين ما يتعلق به التبليغ واشرف من
عرفه بالالهام بعد رفع الحجاب وتحصيل الاسباب اسرار الحقايق اى مخبياتها وهي
العلوم الحقيقية الثابتة المطابقة للاشياء في انفسها تصورية كانت او تصديقية
ضرورية كانت او نظرية كما هي عليه في الواقع لخلوصها عن شوائب الشكوك والاوهام فانه

ثم اثنى على من مودتهم والجنة والتوصل اليهم لازمة على وجه يشعر بان لهم علينا حقا

عظيما ومناجيهما فيستحقون عنا الثناء وقال والرمن المعصومين الكرام وارادة

الاولياء او كل الائمة او كل تقى لا يليق بالمقام الا ان يراد بهم العلماء العظام الذين من

انوارهم جمع نور بالضم وهو العلم ففى الكلام استعارة تحقيقية والظرف متعلق بقوله نقتبس

اى نستفيد الاحكام سيجى بيانها انشاء الله تعالى فقدم اما لرعاية السجع او لقصد

الحصر وباثارهم اى باخبارهم نعرف مسائل الحلال وهو ما وقع فيه الاذن فيندرج تحته

ما عدا الحرام والحرام ثم قيد الصلوة بما يدل على التابيد عرفا حيث قال ما دامت

الفروع مترتبة على الاصول والاجناس وهى امور مبهمة فى العقل يصلح كل واحد منها

ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها فى الوجود وليست هى متحصلة فيه مطابقة لتمام

مهية الانواع بل هى متقومة متحصلة فيه بالفصول فالفصل علة فيه للجنس بجعله مطابقا

لتمام مهية النوع وتعينه لنوع واحد من الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها لا انه

علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يتصور بينهما

علية والحاصل ان للعام مفهوما غير مفهوم الخاص ويتحصل به فيكون لكل واحد منهما

صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هو يتهما فى الخارج واحدة فلا تعدد فيه بان

يكون الجنس موجودا فيه وينضم اليه موجود اخر هو الفصل فيتحصل منهما مهية النوع اذ لو

كان كذلك لامتنع حمل بعض هذه الاشياء على بعض بالمواطاة بخلاف ما اذا اتحدا

فى الخارج واختلفا فى الذهن فان الحمل معناه ح ان هذين المفهومين المتغايرين هويتهما

واحدة

واحدة فمعنى قولنا الانسان حيوان ان ما صدق عليه ذلك المفهوم صدق عليه هذا

المفهوم فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشى على نفسه ولا يخفى ما فى ذكر الاصل و

القياس والعقول والاوامر والنواهى والاحكام وترتب الفروع على الاصول من الاشتمال

الى براعة الاستهلال **وبعد** هو من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة منويا

حذفت منه اما روما للاختصار مع الربط الصورى والاصل مهما يكن من شى بعد

كذا فيقول قال الشريف هذه الفاء اما على التوهم اما على تقديرها فى نظم الكلام راجح

من الرجاء وهو ضد اليأس عفو ربه فى ذكر الرب واضافته الى نفسه استعطاف الغنى عن

عن عذابه او عن طاعته او عن الاغيار كلها وفى هذه الصفة ايماء الى تقوية الرجاء والى

ان المرجو لقوة اسبابه كانه حاصل محمد عطف بيان للراجى او بدل عنه المشتهر ببهاء

الدين العاملى تجاوز الله عنه اى عن ذنبه هذه جملة معترضة دعائية وقعت بين القول

ومفعوله وانما اتى بالماضى للتفأل بحصول المطلوب او لاظهار الحرص على وقوعه هذا

اى ما سالقى اليكم وفى تعريف المسند اليه بالاشارة اشارة الى ان ما سيجى من

المعقولات قد بلغ فى الظهور الى حيث يشاهد مشاهدة المحسوسات يا اخوان الدين

اعتراض وقع بين جزئى الكلام للتنبيه على اختصاص الخطاب بالمؤمنين ما توفرت عليه

واما غيرهم فكونه بمنزلة البهايم ليس له هذه الرتبة ه

تقديمه للحصر دواعيكم اى اسباب التوجه من العمل بالاحكام وتكثرت اليه مساعيكم لكثرة

الدواعى وقوة الاسباب وذلك لان الانسان انما خلق للعبادة وهى تتوقف على العلم بالاحكام

لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ه

المتوقف على معرفة الادلة الجزئية المنصوبة عليها ومعرفة احوالها وتلك الادلة واحوالها

لتكثرها وانتشارها لا يمكن ضبطها الا بقوانين كلية مشتملة عليها بالقوة القريبة
فلذا وضعوها وسموها اصولا ليرجعوا اليها عند الحاجة و ياخذوا منها الاحكام
بسهولة فلذا صار هذا العلم مما يحتاج اليه الكل لاسباب متكثرة ودواعي متعددة
من متن بيان للموصول على سبيل الاستعارة تشبيها له بالظهر في القوة على الحمل متين
اى قوى لكونه قائما على قوائم البراهين وهو ترشيح محرر الفصول اى فصوله واضحة
خالصة عن التعقيد وهو تجريد يتضمن حال اما عن الفصول او عن الضمير في متين وجعله
صفة ايض بعيد لفظا خلاصة علم الاصول فخذوا ضامنين اليكم زبدة وجيزة اى الفاظها
قليلة ومعانيها جليلة موصلة الى كنوزه جمع كنز وهو في الاصل المال المعمور المدفون
والمراد به هنا جواهر المعاني المعمورة وراء الاستار على سبيل التشبيه والاستعارة ونخبة
بضم النون وسكون الخاء او فتحها بمعنى المنتخب المختار غريبة مطلعة على رموزه جمع رمز
وهو في الاصل الاشارة بالعين والحاجب والمراد به هنا المعاني الدقيقة والنكات الخفية
التي لا يصل اليها كل احد والتمس الالتماس هو الطلب من المساوي حقيقة او ادعاء مع
قصد التساوي منكم ان لا تبذلوها اى تلك الزبدة الا الى طالب يعرف قدرها لكون
عنده معززة لجلالة قدرها ومعظمة لعظمة شانها والجملة اما في محل الجر على انها صفة
او في محل النصب على انها حال ولا تزفوها الزفاف بالكسر اهداء العروس الى زوجها ففي
الكلام اما استعارة مكنية وتخيلية بتشبيه الزبدة في النفس بالعروس المزوجة بجامع عظيم و
اثبات الزفاف لها او استعارة تبعية بتشبيه القاءها الى الطالب بالزفاف وكل واحد

من الخطبة والمهر على التقديرين ترشيح الا الى خاطب من الخطبة بالكسر يغلي مهرها
اى يصيره غاليا وهو الصداق المذكور في العقد والمراد به هنا كثرة مطالعتها
ومباحثتها ومذاكرتها والوصول الى ما فيها من الحقايق والفوز الى ما فيها من الدقايق
مما لا يوجد في غيرها واذا عثرتم اى اذا اطلعتم بعد التامل وفي ايثار لفظ اذا الدالة
على الجزم بوقوع الشرط مساهلة منه هضما لنفسه بخلل اى بفساد واقع من الخطاء في المعنى
كما يشعر به قوله فاضح اى فاحش يوجب التغيير لان فساد المطلوب هو الذي يورث
الفضيحة او وقفتم بعد التفكر على زلل اى على كساد واقع من الخطاء في النظم والزلة
هي زلقة القدم في الطين وامثاله شبه الخطاء الواقع فيما به الافهام بالزلقة الواقعة
في الاقدام كما يشعر به قوله واضح فان وضوح الزلة انما يكون اذا كانت في الترتيب لا في
المعاني الدقيقة والاحتمالات وان كانت ابعد لكن ما ذكرناه هو الانسب والاظهر
فمنوا ايها الاخوان علينا باصلاح الفساد في الاول وترويج الكساد في الثاني لئلا
يقع فيهما الخروق واجركم لهذا الاصلاح والترويج على الله ولا قوة في العصمة
عن السهو والنسيان الا بالله فانهما كالطبيعة الثانية للانسان ورتبتها اى
الزبدة والترتيب وضع شيء في مرتبته ووضع اجزائها ايض كذلك لتوقف اللاحق
على السابق على خمسة مناهج المنهج الاول في المقدمات الثاني في الادلة الشرعية
الثالث في مشتركات الكتاب والسنة الرابع في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد الخامس
في الترجيح وما يتبعه من الوقف والتخيير عند التعارض والحصر استقرائي اذ العقلي الردد بين

النفي والاثبات غير ممكن فانه ايًّا ما سلك من الطريق فلا بد من ان يكون القسم الاخير
مرسلا نعم قد يقصد به ضبط يقلل من الانتشار فيقال المذكور فيها اما مقصود
بالذات او لا المنهج الاول في الثاني والاول اما ان يبحث فيه عن نفس الادلة الشرعية
او لا الثاني في الاول والثاني اما ان يبحث فيه عن احوال المشترك بينها او لا الثالث
في الاول والثاني اما ان يبحث فيه عما يرجح به بعضها على بعض او عن حال المستدل
بها الرابع في الثاني والخامس في الاول المنهج الاول في المقدمات وهي ما يتوقف
عليه المباحث الآتية وفيه اي في المنهج الاول مطالب ثلثة المطلب الاول في نبذ
بالسكون من احواله اي في قليل من احوال العلم الاصول ليحصل بمعرفتها بصيرة
للطالب بحده وبيان مرتبته وموضوعه وثمرته ووجوبه فهي اعم من التصورية
والتصديقية ومباديه المنطقية وهي ما يتوقف عليه هذا العلم من الامور التي ليست
بيّنة بنفسها ومن شانها ان يبيّن في المنطق وانما قدمها لانها مبادي لكل العلوم
وبناقدحكمها فيه فهي احرى بالتقديم واحد علم هذا العلم وهو اصول الفقه في
الاصل قبل اتصافه بالعلمية مركب اضافي فله بهذا الاعتبار تعريفان احدهما باعتبار
العلمية والنظر اليه انما هو في الاستعمال الطاري ولا يتعلق القصد الى الاجزاء اصلا
فانها بمنزلة اجزاء زيد والثاني باعتبار الاضافة وهو يتوقف على تصور الطرفين
ومعرفة مدلوليهما والنسبة ضرورة استحالة تصور المركب من حيث هو مركب بدون
تصور اجزائه ولما كان بمعرفته يظهر وجه العلمية تصدى المص اولا له وقال فالاصول

وهو عرفا يطلق على الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة واذا اضيف الى
العلم فالمراد هو الاول ولغة ما يبتنى عليه شيء وهو شامل لمباحث الادلة والاجتهاد
والترجيح ولما ما يقابلهما من التقليد والوقف والتخيير عند التعارض فداخل
فيهما الطلاقا للاسم المقابل الاهم للشيء عليه كما صرح به صاحب النقود ولا حاجة
ح الى نقله الى ما يجيء من العلم بالقواعد بل يكون اطلاقه عليه باضافة العلم اليه
كما ذكره المحقق التفتازاني والسيد الشريف وانما لم يعرفه بالامر العرفي من الادلة لانه
لا يشمل حين الاضافة جميع مباحث هذا الفن لخروج مباحث الاجتهاد والترجيح
كما اومأ اليه الحاجبي وصرح به المص في الحاشية فيحتاج ح في حال العلمية الى النقل
وفيه نظر لان الادلة من حيث هي ادلة ملحوظ مع هذه المباحث ايض كما صرح به الشريفان
فليس النقل ح بمتعين لجواز مثل ما مر والفقه لغة الفهم وهو اما العلم او جودة الذهن
وان كان المتصف به جاهلا وعرفا العلم وهو يطلق على معان لكن المراد هنا هو التصديق
لما تقرر عندهم من ان المكتسب عن الدليل لا يكون الا تصديقا ولا يمكن حمله على الادراك
مطلقا ولا على التصور فقط لان تصور الاحكام من مبادي الفقه واصوله بالاحكام
الباء اما للصلة او للملابسة وهو فصل عن العلم لغيرها من الذوات والافعال و
الصفات الحقيقية وفيه نظر لانه ان اريد بالحكم ما اقتضاه الخطاب من الوجوب
وامثاله كما صرح به الشهيد في الذكرى فيرد ان قيد الشرعية والفرعية زائد وان
اريد به غيره فيرد انه مشترك فلا يجوز اخذه في الحد بدون قرينة الشرعية وهي التي

اصل الحكم عندنا معلوم من الشرع ... ه

علم وجودها عندنا من جهة الشرع اما بالنقل عن حكم الاصل او بالتقرير عليه فيدخل
ما علم بالدليل العقلي والشرع لغة نهج الطريق الواضح مصدر ثم جعل اسما للطريق ثم استعير
للطريقة الالهية من الدين وهو فصل عن الاحكام الوضعية والعقلية والحسية الفرعية
المتعلقة بكيفية عمل ولذلك قد تسمى عملية وهو فصل عن الشرعية الاصلية التي
لم تتعلق بكيفية عمل بل الغرض منها مجرد اعتقاد كعلم الكلام وفي جعل هذا من الشرعيات
مع ان العقل مستقل باثباتها تنبيه على ان الاعتقاديات يجب اخذها من
الشرع ليعتد بها عن ادلتها متعلق بما يتعلق اما بالعلم او بمتعلقه والاول هو الاظهر
معنى والثاني لفظا ويفهم من اضافة الجمع ان الفقيه لا بد من ان يكون له قوة الاكتساب
عن كل واحد من الادلة الاربعة وهو فصل عما علم كونه من الدين ضرورة كاركان الاسلام
التفصيلية المنصوبة على الاحكام وهو فصل عن علم المقلد ان قلنا بانه علم حيث
يستدل بدليل اجمالي مشهور فعلا او قوة قريبة منه هذا تفصيل للعلم بتلك الاحكام
وتنبيه على ان فعليته وان كان ببعضها غير معتبرة في كونه فقيها بل المعتبر انما هو
الاستعداد وقد لاح من تعريف الاجزاء تعريفه نفسه بانه ما يبتني عليه الفقه من
مجموع الادلة وكيفية استفادة الاحكام منها وكيفية حال طالب الحكم قال المصنف
تراه واعلم ان هذا التعريف اظهر طردا مما ذكره فخر الدين في المحصول والعلامة في نهـ
من ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من
الدين ضرورة واحترزا بالمستدل على اعيانها عن علم المقلد وعلم واجب الوجود تعالى

بها

بها وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة وبقيد الاخير عن العلم بوجوب الصلوة والزكوة
والصوم لان في خروج ما اخرجاه عن الحد بقيد المستدل على اعيانها نظرا لانه مستدل
على اعيانها وان كان المستدل غيره ذكر ولو ارادا بالعلم العلم الناشئ عن الاستدلال و
علومهم غير ناشئة عنه فخرجت فلا بد من ان يتكلف فيجعل المستدل المبني للمفعول صفة الاحكام
مبنيا للفاعل صفة للعالم المفهوم من العلم ولا يخفى بعده انتهى وفيه انه لا حاجة في خروج علومهم
الى هذا التكلف لانه يفهم عرفا من تعليق امر بما اتصف بصفة ان تلك الصفة علة لذلك
التعليق كما في قولك لقد سرتني رؤية زيد الفاضل فانه يفهم ان الفضل علة لحصول السرور
كما لا يخفى ولما كان هنا سؤال مشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية
من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوهما والمبني على المظنون مظنون فكيف يصح ان يكون علما
اشار الى دفعه بقوله وعلميتها اي علمية الاحكام عنها اي عن الادلة التفصيلية مع ظنيتها
اي تلك الادلة على التصويب اي على القول باصابة كل مجتهد وبانه ليس له سبحانه في
المسئلة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما يؤدي اليه الاجتهاد كما ذهب اليه
طائفة ظاهرة لظهور ان الحكم عندهم ما ظهر من الدليل قطعا وحصول العلم به ظاهر
منهم ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر وابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ه
وبدونه اي بدون التصويب مع القول بان له سبحانه حكما قبل الاجتهاد والمجتهد قد يؤدي
اجتهاده اليه فيصيب وقد لا يؤدي فيخطي كما ذهب اليه جماعة من المحققين خفية جدا
لظهور ان الخارج من المظنون لا يعلم انه ذلك الحكم وقد اجابوا عن هذا بثلثة اوجه
احدها راجع الى بيان المراد بالعلم والآخران راجعان الى اضمار متعلقه والمطوردها

هذا الايراد ذكره ايضا بعض شارح التهذيب ولم يتعرض للجواب ه

ثم ابتع احسنها فقال الا ان يراد من علمية الاحكام الظاهرية اى القطع بظهورها
من الادلة وفيه مع بعده لعدم الدليل عليه ان العلم بالظهور غير مكتسب عن الادلة بل هو
وجدانى ولو جعل تحولا عن ادلتها متعلقا بمتعلق العلم لاندفع هذا او ظنها اى ظن الاحكام
دون القطع فان اطلاق العلم عليه حقيقة وان كان القايل به نادرا حتى ادعى شارح المواقف
انه مخالف لاجماع اهل اللغة والشرع والعرف لكنه شايع ذايع سيما عند المتشرعة ثم فيه تخصيصان
من غير مخصص ظاهر وهو لا يناسب التحديد احدهما تخصيص العلم بالظن والاخر تخصيص العلم
بالظن والاخر تخصيص الادلة بالامارات المفيدة له او القطع بتعين العمل على حسب اقتضاء
الدليل ان فعلا ففعل وان تركا فتركا والمراد به انه يتعين اعتقاد وجوب الفعل وايقاعه
ان تعلق به الوجوب مثلا فالتخصيص للتمثيل والافتاء كذلك بها اى بالاحكام الحاصلة
من الادلة الظنية والظرف متعلق بالمصدرين على سبيل التنازع فاذا ظن المجتهد وجوب
فعل مثلا قطع بوجوب العمل به والحكم بانه واجب وان كان ايجاب الله اياه مظنونا اذ يكفى
فى تيقن الوجوب ظن الايجاب اجماعا ولا يلزم منه تيقنه اذ يكفى فى تيقن الوجوب تيقن الظن وفى
هذا التوجيه نظر من وجوه آ انه بعيد لما مر ب انه يوجب ان يكون الفقه هو العلم بوجوب
العمل وذلك باطل اتفاقا ج ان ذلك العلم غير مكتسب عن الادلة التفصيلية بل عن دليل
اجمالى وهو ان هذا الحكم مظنون وكل مظنون وجب العمل به اجماعا هذا وقد ينضم الى نتيجة
هذا القياس مقدمة وهى قولنا كل ما وجب العمل به فهو معلوم قطعا ليحصل منه العلم
بالحكم وهى ممنوعة كيف لا وهى تستلزم ما هو باطل ضرورة وهو ان كل مظنون معلوم قطعا

وخير الثلثة اوسطها لشيوع اطلاق العلم على الظن شرعا من غير تكلف فيه ولا اضمار كما
فى جارية نعم ربما يعارضه ذكر الادلة التى تطلق على ما يحصل عنده العلم دائما او شايعا
كثيرا فيصرفه الى الجزم فعلى هذا كان الاحسن تبديلها بالامارة التى يطلق على ما يحصل عنده
الظن ليدفع ذلك التعارض بل لا يترجح ذلك الاطلاق من القرينة اللفظية ايضا وقد
اشار المص تبعا للنهاية والمحصول الى التزام ما قيل من ان تخصيص العلم بالظن يوجب
خروج ما عليه دليل قطعى من الاحكام كوجوب الصلوة والزكوة والصيام بقوله والقطعيات
ليست فقها لانها لما اشتهرت اشتهارا تاما صارت مما علم من الدين ضرورة وكما
خرجت بها القطعيات عن الحد بجنسه خرج علمه سبحانه وعلم جبرئيل والرسول ع ومن ثم
اى من اجل ان القطعيات ليست فقها لا اجتهاد فيها لان الاجتهاد انما يجرى فيما
ليس له دليل قطعى من المسائل الفقهية كما ينطق به اى بانه لا اجتهاد فيها حده اى حد
الاجتهاد فانه استفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الاحكام بحيث ينتفى اللوم بسبب
التقصير فقيد الظن يؤدى باخراجها هكذا عرفه العلامة وقريب منه تعريف الحاجبى وجماعة
من الاصوليين واما تعريف المص حيث قال هو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى
الفرعى من الاصل فعلا او قوة وتعريف صاحب المنهاج حيث قال هو استفراغ الجهد
فى درك الاحكام الشرعية فلا اشعار فيهما بخروجها ويراد بالاحكام فى الحد المسائل وهى
المعلومات من تعلق المحمولات المخصوصة اثباتا او نفيا بالموضوعات وفى ارادة نظر مع
نظر المص هنا كلام ذكر بان المراد بالاحكام عند المخالفين من الاشاعرة هو الخطاب وهم قد صرحوا

بخلافه وبان المراد عندهم ايض المسائل حذرا من ان يرد عليهم الحكم بزيادة قيدي
الشرعية والفرعية لاجل ان الخطاب عندهم هو الحكم الشرعي ولما كانت اللام في الاحكام
ظاهرة في الاستغراق وذهب اليه جماعة ولم يكن هذا مما ارتضاه المص بين المراد بها
بقوله ولامها اي لام الاحكام جنسية اشارة الى المهية المطلقة المعراة عن الهويات
وهذا انسب من جعله جوابا عما هو مشهور في هذا المقام وهو ان المراد بها اما الجميع
او البعض فعلى الاول لا ينعكس الحد فان الاكثر لا يحيطون علما بالجميع وعلى الثاني
لا يطرد لدخول المقلد اذا عرف البعض على الوجه المذكور لا استغراقية اشارة اليها
باعتبار وجودها في ضمن الجميع كما ذهب اليها كل من لم يجوز التجزي وجوزها بعض
مجوزيه ولم يريدوا بالعلم بالجميع فعليه لعدم امكانها بل ارادوا التهيؤ له وهو ان يكون
عند احد ما يكفي في استعلام الجميع من المآخذ والاسباب والشروط واطلاق العلم
عليه مستفيض عرفا وهذا باطل اذ التهيؤ اي الاستعداد القريب الى الفعل للاحاطة
بالكل اي بكل الاحكام اما متعذر لان تلك الاحكام متعلقة بالحوادث الفعلية التي
لا تكاد تنحصر في عدد وتقف عند حد والقوى البشرية قاصرة عن ضبط امثالها او متعسر
لا يحصل الا بصعوبة تامة فيلزم ان لا يوجد الا واحد بعد واحد على فترة مع تعلق التكليف
في كل وقت بكل احد وفيه نظر اذ الاول غير مبين بما تركن اليه النفس ولا بين بنفسه كيف
وقد ذهب الى خلافه كل من لم يجوز التجزي وجوزه بعض مجوزيه ايض بل ظاهر كلام المص
ايض يشعر به والوجه المذكور غير تام لان قوة البشرية قاصرة عن ضبط امثالها جزئية لا كلية

اي بخلاف الاول لانه جعل اللام للجنسية وهي اعم من الكل ومن البعض ثم قال فدخل المتجزي
وهو ايض يشعر بشمول الكل وقال في الحاشية بل اكثر المجتهدين متجزون
والمجتهد في الكل نادر

والثاني

والثاني على تقدير تسليمه لا يوجب نفي الاستغراق والتردد في البعض اي في بعض الاحكام
او في بعض المجتهدين فعلى الاول متعلق الظرف بالمصدر على الاظهر وعلى الثاني يتعلق بقوله
ثابت يشعر به تصفح كلامهم فلو اعتبر التهيؤ للكل لزم ان لا يكون هذا مجتهدا وهو بط
اتفاقا واجيب بان التردد يوجب الحكم بتخيير في الاخذ باحد الطرفين فهو ايض اجتهاد
هذا الجواب نقله الشهيد في قواعده
وايضا التردد في الحال لا ينافي الاستعداد لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم
التمكن من الوصول لاقتضاء الاجتهاد زمانا فيدخل ح علم المتجزي القادر على تحصيل
بعض المسائل على الوجه المذكور دون بعض بل اكثر المجتهدين متجزون والمجتهد في الكل
نادر ويلزم من هذا ان يكون من عرف حكما واحدا على ذلك الوجه فقيها وقيل انه خلاف
القايل هو السيد ركن الدين الموصلي
المشهور وقال صاحب النقود انه فقيه على المشهور وقال العلامة الشيرازي ان جمهور المتشرعة
شرطوا في اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها وصح قول مالك لا ادري في ست و
كان وجهه ان الجمع المحصص لا يطلق على اقل من ثلثة
ثلثين مسئلة من الاربعين ولو كان المعتبر هو العلم بالكل لكان مالك لكونه غير عالم
للعلم بالبعض لم يكن مجتهدا واللازم بط اتفاقا وفيه نظر لان عدم العلم في الحاضر لا
يستلزم عدم الاستعداد له وهو المعتبر عند القايلين بالاستغراق اما علم المقلد بالحكم
الذي اخذه من المجتهد وعلم جبرئيل وكذا علم النبي والائمة عليهم السلام ولذا قال مثلا فخرج
عن الحد بحرف المجاوزة لتعلقه بالعلم وهو يعطي حصوله من الادلة التفصيلية بالنظر و
الاستدلال وعلومهم ليست كذلك قيل لا نم ان علم المقلد ليس بحاصل عنها وذلك
لان علم مفتيه مستند اليها فعلمه ايض كذلك ولا شيء هناك يقتضي ان يكون العلم عنها

بلا واسطة واجيب بان المتبادر حصوله منها بغير واسطة وبذلك يخرج علمه ولا يخفى
ان في كلام المصدر دلالة واضحة على امكان اخراج نحو علم جبرئيل عن الحد بواسطة شيئين
احدهما العلم ان جعلناه عبارة عن الظن كما مر والثاني حرف المجاوزة ان جعلناه
عبارة عن العلم القطعي او الاعم منه ومن الظني وح لا حاجة في اخراجه الى ضم لفظة
بالاستدلال بعكس اي بعكس الحد المذكور لخروجه بما مر كما فعله الحاجبي بناء
على ان حرف المجاوزة متعلق بالاحكام على وفق ما تقدم وعلى ان علم مثله مستند
الى الادلة معلوم عنها بالضرورة وقوله عن الادلة غير مشعر بالاستدلال لجواز استفادة
المدلول من الدليل بطريق الحدس بلا تجشم اكتساب واما من ذهب الى انه يكتسب بعلوم
عنها بناء على ان ذلك القول مشعر بالاستدلال للملاحظة الحيثية لا لان الحاصل بطريق
الضرورة يكون معها لا عنها اذ لا منافاة بين المعية زمانا والتاخر ذاتا فهو يقول ان
ذلك القيد اما للتصريح بما علم التزاما واما لبيان ان ما كان حاصلا عن الادلة انما هو
بالاستدلال واما لدفع توهم من يتوهم ان ما كان عن الادلة قد يكون ضروريا كما يكون
استدلاليا لا انه للاحتراز واعلم ان علمه سبحانه غير مستند الى الادلة بل هو عالم بهما معا من غير
استفادة احدهما عن الاخر قطعا فيخرج عن الحد بحرف المجاوزة مطلقا وقول العلامة الشيرازي
بان الادلة علل الاحكام الثابتة بها وحيث كان علمه بالاشياء على ما هي عليها في انفسها وجب
استناده اليها مدفوع بوجهين الاول ان تلك الادلة امارات لا علل موجبة الثاني ان العلم
بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة ويراد بالادلة الادلة الاربعة المعروفة وهي الكتاب

والسنة والاجماع ودليل العقل والتفصيلية لدفع توهم حمل الادلة على الاعم منها و
من الاجمالية فيدخل علم المقلد اذا استدل بدليل الاجمالي المشهور واما القياس الذي
عده جماعة من الدلائل وهو اصل عظيم عندهم فليس من مذهبنا معاشر الامامية وستسمع
في بابه دلائل بطلانه ان شاء الله تعالى ولما عرفت ان لاصول الفقه تعريفين احدهما باعتبار
الاضافة والثاني باعتبار العلمية وقد فرغ عن الاول اراد ان يشرع في الثاني ليكون
الطالب على بصيرة بمعرفته فيامن ان يفوته شيء مما يعنيه ويضيع وقته في شيء مما لا يعنيه
فقال **فصل** وهو لغة القطع وعرفا قيل هو ما يفصل المباحث بعضها عن بعض وحده
اي حد المفهوم من اصول الفقه حال كون هذا اللفظ او ذلك المفهوم علما بفتح العين او كسرها
لا حد هذا العلم باعتبار ان هذا اللفظ علم له ليرد ان هذا حد سواء وضع له هذا اللفظ او لا
وانما كان هذا حدا له لان الاسم انما وضع لهذا المفهوم فهو حد له بحسبه اذ ليس له
حقيقة سوى ذلك اولا ان الحد عندهم هو المعرف كما سيصرح به فلا يرد ان اشتماله على
الغاية وعلى اضافة العلم الى المعلوم وهي من الامور الخارجة اللازمة عندنا يوجب ان
يكون من قبيل الرسوم العلم قيل المراد به الاعتقاد الراجح ليتناول جميع القواعد الاصولية
لان اكثرها ظني وقيل الاعتقاد الجازم المطابق او الملكة التي هي مبداء تفاصيل القواعد
التي هي مجموع ما يبتني عليه الفقه كما يشعر به التعريف فخرج العلم بالجزئيات وببعض تلك القواعد
فانه جزء منه والقاعدة اصل كلي منطبق على الجزئيات ليتعرف احكامها منه وذلك عند
تصرف زائد في الاصل والفرق بين المعنيين على ما صرح به الشريف من وجهين الاول ان الاول

مركب والعلمي مفرد والثاني ان الاول نفس المعلومات والثاني نفس العلم المتعلق بها

الممهدة فيه اشارة الى انه غير مقصود بالذات فخرج من العلم بالقواعد ما كان كذلك

لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من الادلة المخصوصة التي هي جزئيات موضوع تلك

القواعد وذلك باعتبار تحقق احوال الادلة المعتبرة للاستنباط فيها وخرج به العلم بالقواعد

الممهدة لاستنباط غير الاحكام كالصناعات او الاحكام الغير الشرعية كالعقليات والاصطلاحات

او الشرعية الاصلية كالاعتقادات ولما كان هنا مظنة ان يقال ان الطرد ينتقض بعلم

العربية والمنطق لان لكل منهما مدخلا في ذلك الاستنباط اشار الى دفعه بقوله والصفة

وهي الممهدة مشعرة بالاختصاص اي باختصاص تلك القواعد بالاستنباط بحيث لا

يكون تعديتها لغيره فسلم الطرد وهو انه كلما وجد الحد وجد المحدود من دخول العربية

وهي اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمنطق فانه وان كان لكل منهما مدخل

في استنباط تلك الاحكام من جهة لكنه غير مختص به فخرج بالاختصاص المستفاد من الصفة

ثم ان علم المقيد بالقواعد المقيدة مقيد بكونه لاجل الاستنباط ويكون المتصف به من

اهله فاصول الفقه هو العلم المقيد بهذا فلا يصدق حده على علمه سبحانه وعلم الرسول

والائمة وجبريل عليهم السلام بتلك القواعد ايضا ولما فرغ عن حده باعتبار الشرع

في بعض من احواله باعتبار الثاني حيث قال ومباديه والمراد بها ما اصطلحوا عليه ما يتوقف

عليه وجود المسائل وثبوتها بحسب الذات لا كما يطلق عليه هذا اللفظ مما له فائدة في

العلم من المبادى فلا يرد ان حده وثمرته منها فلا يصح حصرها في المذكورات وما يتوقف

عليه

عليه ذات المسائل اما تصور كحد الموضوع او اجزائه او جزئياته وحد عوارضه الذاتية

من المحمولات واما تصديق فهو مسئلة اما من هذا العلم على وجه لا يدور او من

علم آخر او كانت من الضروريات فمبادي التصديقية من المنطق اي بعضه كالحد

والقياس وما يتوقفان عليه اذ به يعرف وجه الدليل والحد وشروطهما وكانه

عند من لم يذكره مندرج في الكلام كما صرح به الغزالي في الاحياء والقول بانه ليس

كذلك فان علم الكلام يحتاج اليه كاحتياج هذا العلم على ان موضوعه غير موضوعه يمكن

دفعه بان ذلك الاحتياج لا يقتضي خروجه عن الكلام والا لكان ثمة علم اعلى منه

وهو باطل ولذا جعلت مباديه من مسائله كما صرح به السيد الشريف وغيره واما حديث

الموضوع فلا دلالة له عليه لجواز ان يكون موضوع اعم من موضوع والكلام لتوقف

الادلة الاجمالية من الكتاب والسنة مطلقا سواء كانت مما يتضمن على الادلة التفصيلية

كقولنا خبر الواحد حجة مثلا او مما يثبت به مسائل هذا الفن كقوله نعم وما منعك ان لا

تسجد اذ امرتك حيث دل على ان الامر للوجوب على معرفة الصانع والتصديق بصفاته

والنظر في امر النبوة وتحقيق معجزاته وكان علم الكلام هو المتكفل بهذا المرام فلا جرم

توقف هذا العلم عليه من هاتين الجهتين على انه في ترتب استنباط الاحكام الشرعية

من مسالكها واستخراج الاوامر التمعية من مداركها عليه يتوقف على ذلك ايضا واعلم ان

هذه الامور قد صارت مركوزة في الخواطر حتى لا يقدم على انكاره احد من العقلاء

بل قيل انها عند الاصوليين بمنزلة البديهيات فلذا اخذوها مسلمة ولم يوردوها

في هذا الفن وان كان غيرها ايضا مما لا بد ان يؤخذ كذلك ان كان قريبا من الطبع
والا فلا بد من تحقيقه بالبرهان بقدر ما يمكن بعد بناء المسائل ثم عند قصد التحقيق
على وجه التفصيل لتبكيت الخصم لا بد من ان يرجع الى الاصول المشتملة عليه والعربية لان
الادلة مطلقا عربية والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بمواضع استعمالاتها
من التجوز والاشتراك والانفراد والتقييد والاطلاق والترادف والتباين الى غير
ذلك مما يبين في علم العربية ومباديه التصورية ما اشار اليه بقوله والاحكام كلها من
الوجوب والندب وامثالها فهي بالرفع عطف على قوله من المنطق بخلاف التابعين
وانما احتاج هذا العلم الى تصورها لتعلقها بمحمولات بعض مسائله كقولنا الامر
للوجوب والوارد بعد الحظر للاباحة والنهي للتحريم الى غير ذلك وتصور موضوعات
المسائل ومحمولاتها وما يقع فيهما من المبادي لان اثباتها يتوقف عليها والقول
بان المقصود من هذا العلم امكان التوصل باثباتها لافعال المكلفين او نفيها عنها
كقولنا التسليم والجاه غير ذلك ولا يمكن ذلك الا بعد تصورها فيكون من مباديه لا يخفى
ما فيه لان ذلك الاثبات والنفي وهو من فوائده وغاياته يتوقف على تصورها ولا يلزم
من ذلك توقف ذات مسائل ذي الغاية عليه لا بالذات ولا بواسطة كون تلك الغاية
مما يتوقف عليه ذو الغاية وهي من مباديه لان توقف العلم في الشروع على شيء لا يستلزم
توقف ذات مسائله على ما يتوقف عليه ذلك الشيء وهذا كما ان المنطق آلة لسائر العلوم
وليس تصور محمولات مسائلها مباديا له وهو ظاهر واما التصديق بها من حيث التعلق

فليس من مباديه مطلقا سواء تعلقت بمحمولات مسائله او بافعال المكلفين اما
الاول فلئلا يلزم توقف الشيء على نفسه واما الثاني فلان حصوله يتوقف على
معرفة احوال الادلة المخصوصة وهي تتوقف على العلم بقواعد الاصول فلو توقف
هذا عليه لزم الدور وفيهما نظر لجواز ان يكون التصديق بها من المبادي
الخاصة بان يتوقف عليه بعض مسائل الاصول فلا يلزم شيء من المحذورين وهذا
البحث على الثاني انما يرد على القول بالتجزي كما لا يخفى واعلم ان مباديه التصورية
غير منحصرة في تصور الاحكام اذ من جملتها تصور الموضوع واجزائه كما ذكرناه
سابقا والمص رحمه الله لم يورده هنا بل اورده في باب لشدة ارتباط المسائل به
نعم كان الاحسن الايماء اليه ايضا ولما فرغ عن ذكر مباديه اجمالا اراد ان يبين مرتبته
ليعرف الطالب قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتبار في
اكتسابه واقتباسه فقال ومرتبته في التحصيل بعد تحصيل جميع مسائل العلوم
الثلثة الاول ليحصل له المبادي على ابلغ الوجوه فيحصل له بذلك بصيرة كاملة
لا بعد تحصيل مباديه فقط من مسائلها فان ذلك بعد بيان ان بعضا من
تلك العلوم من مباديه مستغن عن البيان ولما فرغ عن بيان مرتبته اراد ان
يشير الى موضوعه ليتميز عند الطالب زيادة تمييز ويحصل له بمعرفته زيادة بصيرة
فقال وموضوعه دلائل الفقه الاجمالية من حيث الاستنباط اي استنباط الاحكام
الشرعية منها بالتفريع بعد الترجيح عند المعارضة وذلك لان موضوع كل علم ما يبحث

فيه عن عوارضه الذاتية التى تلحقه لذاته او لامر يساويه داخلا كان او خارجا والاصولى

من حيث انه اصولى يبحث عن احوالها من هذه الحيثية كالعموم والخصوص والاطلاق

والتقييد الى غير ذلك فلاجرم هى موضوعه من هذه الجهة فباعتبارها رجعت احوال

الاجتهاد والترجيح اليها لعروضها لها لامر يساويها فالمقصود بالذات احوالها

من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا او باعتبار تعارضها او استنباطها

منها فلا حاجة الى القول بان الاجتهاد والترجيح ايضا من موضوعه كما ذهب

اليه بعض المحققين باعتبار ان الاصولى يبحث عن احوالهما الموصلة الى الاحكام

واما البحث عن احوال الاحكام مثل ان الوجوب موسع او مضيق وعلى الاعيان او على

الكفاية الى غير ذلك فانما هو بحث عن احوال الادلة حقيقة فان مرجعه الى ان الامر مثلا

يدل على الوجوب الموسع او المضيق فلا حاجة ايضا الى جعل الاحكام من موضوعه كما ذهب اليه

بعض الافاضل ولما فرغ عن الموضوع اراد ان يشرع فى بيان ثمرته التى يترتب عليه لئلا

يكون شروع الشارع فيه مما يعد عبثا بمعرفتها فيغتر جده فى تحصيله ولا يبالغ فى فهم

المقصود وتفصيله فقال ثمرته بالاصالة الفوز للعمل والارشاد بالسعادة الدنيوية

التى لا سعادة اعظم منها فهذا الاعتبار صار اعظم العلوم وقيل فى كون الغاية من المبادى

نظر واجيب بانه ان اراد ان الفائدة متاخرة والمبادى متقدمة فلا يكون منها ففيه

ان الفائدة علة لعلية العلة الفاعلية فيكون فى الذهن متقدمة متاخرة فى الخارج

ولا انقباض للعقل بان يجعل الشىء باعتبار مبدأ وباعتبار ليس كذلك وان اراد

غيره

غيره فالرد والقبول موقوف على تصويره وبالعرض الترقى عن حضيض التقليد المذموم المردود

الى ذروة الاجتهاد الممدوح المقصود وقد ذكر الغايتين اوليهما كمال فى الاخرة واخريهما

كمال فى الدنيا وهذه كالسبب للاولى فكانت اولى بالتقديم لكن اخرها اما لانها مقصودة

بالعرض واما لانها متاخرة فى الذهن فاخرت فى الذكر ايضا وذلك الترقى انما يحصل

اذا استعمل اصول الفقه فيما وضع لاجله من استنباط الفروع منه اذ من لم يضع اقدام فكره

على هذا الطريق السديد فهو بعد فى عالم التقليد ولما فرغ عن ثمرته اراد ان يشير الى كيفية

وجوبه فقال وهو وجوبه كفائى اجماعا يعنى تعلق غرض الشارع بحصوله لا من مباشر معين

فاذا تكفل به بعض يسقط به عن الباقين والقائل بالعينية كما نقل بعض شراح المنهاج مشافه

نادر فلا يضر خروجه فيه ولزوم الحرج على تقديرها ظاهر لظهور ان اشتغال كل واحد فى

تحصيله وتحصيل اسبابه ومباديه من العلوم المذكوره ثم تطبيقه على الادلة التفصيلية باستخراج

احكامها منه يستلزم اهمال امر دينهم ودنياهم فيبقون متحيرين فى امر معادهم ومعاشهم

والحكمة تقتضى انتفاء ما يقتضى ذلك فيكون وجوبه كفائيا واستدل العلامة فى تهذيب

على ان وجوبه كفائى بتوقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه تقريره انه مما يتوقف عليه الواجب

الكفائى وكل ما يتوقف عليه الواجب الكفائى فهو واجب كفائى ويقدح فى كلية كبراه المعارف

الخمس المشهورة لانها مما يصدق عليه الاوسط ولا يصدق عليه الاكبر اذ وجوبه عينى فلا يكون

الحكم بالاكبر على جميع افراد الاوسط فلا ينتج القياس لانتفاء شرطه والحاصل ان كون هذا العلم

مما يتوقف عليه الواجب الكفائى لا يستلزم ان يكون واجبا كفائيا لجواز ان يكون واجبا

عينيا كالمعارف الخمس والقايل بان اتصاف الشيء بكون وجوبه عينيا من وجه لا ينافي
اتصافه بكون وجوبه كفائيا من وجه آخر فمراد العلامة ان كل ما توقف عليه الكفائي فهو واجب
كفائي من حيث توقف الواجب الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف كذلك فيرد عليه ان اللازم
من الدليل ح ان وجوبه كفائي من هذه الحيثية والقايل بالعينية لا ينكره فلا يبطل الدليل
مذهبه وقد يدفع اصل الاعتراض بان ليس مقصود العلامة ابطال مذهبه باثبات الكفاية بل
مقصوده اثبات اصل وجوبه لئلا يتوهم انه ليس بواجب اصلا سواء كان عينيا او كفائيا ولا
شبهة في ان مقدمة الواجب لا بد من ان تكون واجبة كما يجيء وهذا وجه وجيه الا ان تقييد الواجب
في الدليل بالكفائي لغو بل مفسد اذ يشعر بان مقصوده اثبات انه كفائي لما تقرر من ان كلا
من النفي والاثبات يرجع الى القيد فتدبر الا ان يضمر في الاوسط وتحصيله بان يقال
علم الاصول يتوقف عليه الواجب الكفائي وتحصيله لاجله فقط وكلما يتوقف عليه الواجب الكفائي
ويكون تحصيله لاجله فقط فهو واجب كفائي ولا شك ان تحصيل المعارف الخمس لا يكون لاجل
الاجتهاد الواجب الكفائي فقط فلا يندرج تحت الاوسط فلا يضر عدم صدق الحكم الواقع
في الكبرى عليه على كليتها واذا اضمر فيلغو الباقي وهو قوله في الاوسط يتوقف عليه الواجب
الكفائي اذ يكفي ح ان يقال علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي فقط وكلما كان
تحصيله لاجل ذلك فهو واجب كفائي فلا حاجة الى الضميمة المذكورة ولما مر ذكر الدليل في عدة
مواضع صريحا وضمنا اراد ان يبينه تتميما لها فقال فصل الدليل وهو لغة يطلق على من نصب شيئا
دالا على امر وعلى الذاكر له وعلى نفس ذلك الشيء كالصانع والعالم بالكسر والفتح واصطلاحا

اما عندنا

اما عندنا معاشر الاصوليين وانما ابتداء باصطلاحهم لانه المقصود بالذات فهو
ما يمكن التوصل توليدا او اعدادا او لزوما او عادة فصح الحد على جميع المذاهب وخرج
به ما ليس كذلك مما هو مقصود بالذات بصحيح النظر وهو المشتمل على شرايط مادة و
صورة وخرج به ما لا نظر فيه اصلا كسلوك الطريق وما فيه نظر فاسد اما لفساد المادة
او لفساد الصورة اذ ليس الفاسد في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له فلا يمكن التوصل به
وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة له فلا يسمى دليلا
فيراى في نفسه او في احواله فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المط و
المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصفاته اوصل اليه كالعالم وقد يظهر من كلام
بعضهم انه مختص بالاخير وهذا يتناول القضيات المرتبة ترتيبا صحيحا فيل لا اذ
المرتبة لا يمكن ان ترتب فلا يمكن ان يتوصل بالنظر وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يكون
لنا دليل بالفعل قط ومنشاؤه انه فهم من الامكان معنى القوة المقابل للفعل وليس
كذلك اذ المراد منه الامكان الذاتي الجامع للفعل ايض الى مطلوب خبري او ظني علمي فالمو
اعم من الامارة وغيرها مما يفيد اليقين ومن اضاف العلم الى المطلوب خصه بالاخير
منهما فيحتاج بعد ذلك الى حد الامارات ايض واخذ الامكان في الحد وعدم اعتبار
التوصل بالفعل لادراج الدليل المغفول الذي لم يقع النظر فيه ولم يتوصل به ابدا فانه
دليل في الواقع كما يشعر به مفهوم الدلالة وان لم يتوصل به وتقييد المط وهو يعم التصوري
والتصديقي بالخبري لاخراج الحد عن التعريف اذ هو للدليل وهو يقابل الحد والاستدلال

قد يكون بالعلة على المعلول وبالعكس وباحد المعلولين على الاخر ثم انه اما بعقليات
صرفة او بعقلي ونقلي وفي تحققه بالسمعيات الصرفة خلاف والحق لا اذ صدق المخبر لا بد منه وانه
لا يثبت الا بالعقل والا لزم الدور او التسلسل واما عند غيرنا وهم المنطقيون فهو قولان اي
مركبان خبريان ملحوظان بالاستقلال اما ملفوظان او معقولان فصاعدا فيتناول المركب
المستلزم يكون ان سلم وهو صفة لقولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وانما افرده ليكون مشعرا
بان الهيئة التركيبية التي جعلتها قولا واحدا لها مدخل في حصول الاثر واحترز بها عن قول
والحد يكون عنه آخر كالعكسين قول اي معقول آخر ويفهم منه وجوب المغايرة بينه وبينهما
وهو اعم من ان يكون لازما بينا او غير بين او لا يكون لازما اصلا فدخلت الامارة التي
يفيد الظن في الحد لانه يجمع الاستقراء والتمثيل والقياس البرهاني والجدلي والخطابي والشعري
والمغالطي او يستلزم سواء كان مؤثرا او معدا اتاما لذاته اي لا بواسطة مقدمة اجنبية غير
لازمة لشي من المقدمتين كما في قياس المساوات وغريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة
لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض فخرجت الامارة عن الحد فان غير البرهاني
من الامارات التي ذكرناها لا يستلزم لذاته شيئا اذ لا علاقة عقلية بين الظن وبين ما
استفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وابو الحسن الاشعري لا يفرق
بينهما اي بين الامارة وغيرها مما يفيد اليقين في عدم الاستلزام لانه سبحانه هو المؤثر
في الممكنات كلها ابتداء بلا واسطة عنده وانه قادر مختار فلا يجب عنه صدور شي ولا
عليه فلا تاثير لبعضها في بعض اصلا فضلا عن ان يستلزم نعم قد يوجد سبحانه بعضها عقيب

بعض وان كان يقدر على ايجاد كل متفردا عن صاحبه واذا تكرر ذلك منه وكان دائميا
او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة
او نادر ولا شك ان العلم بعد الدليل من هذا القبيل فلذا قالوا ان فيضان النتيجه
بطريق العادة وجوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد
ولا يرد عليهم ان هذا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة لان جواز ذلك لا يستلزم
وقوعه كما لا يستلزم جواز التكليف بالمحال عندهم وقوعه ولما كان النظر مذكورا في الاول
صريحا ومعتبرا في الثاني ايضا اذ الهيئة الحاصلة من القولين تحتاج اليه اشار الى
تعريفه مطلقا بقوله والنظر تامل معقول وهو ما حصل صورته عند المدرك تصورا
كان او تصديقيا علميا كان او ظنيا مفردا كان او متعددا وانما اثر المعقول على المعلوم
لرعاية السجع ولدخول دلايل الفقه من غير تكلف لكسب مجهول من حيث انه مطلوب لوجوب
الشعور به بوجه ناقص فلا يلزم طلب المجهول المطلق ولا تحصيل الحاصل والمقصود
بالنظر في الدليل الثاني انما هو العلم بوجه دلالته وهذا الوجه لم يكن معلوما فلا يلزم
بتوارد الادلة تحصيل الحاصل والفائدة زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة واعلم
انه لا بد في تحصيل المجهول من الحركتين احديهما منه الى مباديه ويسمى هذه الحركة الى
اخر ما يحصل منها والثانية منها اليه واول هذه الحركة اول ما يوضع للترتيب ان كانت
متعددة فلا بد هناك من اشياء واختلفوا في ان النظر على ماذا يطلق منها فقيل انه
مجموع هاتين الحركتين والترتيب لازم له بواسطة الجزء الثاني وقيل هو عين الاولى وقيل

هو عين الاولى وقيل هو عين الثانية وقيل هو نفس الترتيب الحاصل من الثانية
وهما خارجتان عنه لان حصول المجهول يدور عليه وجودا وعدما وذهب جماعة الى انه
ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن تلك الحركة وعليه ظاهر كلام المص كما لا يخفى ولما اراد
ان يشرع بعد الفراغ من ذكر نبذ من احوال الدرس ببيان مبادي المنطقية من الحد والبرهان
وهو يتوقف على معرفة العلم واقسام وبيان الكلي والذاتيات والعرضيات وبيان
القضايا واقسامها واحكامها تصدى لذكر هذه الامور وقال العلم واختلفوا في
تحديده فقال الرازي انه ضروري فلا يجري فيه الاكتساب وقال الغزالي يعسر تحديده
بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان اكثر المدركات الحسية مثل الروايح مما عسر حده
لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها واذا كان حال المدركات كذا فما قولك في الادراكات
هذا مما لا ريب فيه ولكنه لا يختص بالعلم اذ التميز بين الذاتي والعرضي مشكل حتى قيل ان
حدا لم يوجد قط وذهب المحققون من الحكماء والاصوليين الى انه يحد لكنهم اختلفوا
في حده فهو عند الحكماء صورة من المتشخصات والمتشخصات وغيرها من المهيات حاصلة
عند المدرك عقلا كان او حسا او وهما وانما لم يقل في العقل لان المتشخصات و
المتشخصات لكونها جزئيات لا ترتسم صورها الا في الالة ولا يتنا ولها الا الاشاره
الحسية او الوهمية بخلاف المهية الكلية من الفصول وما يتصل بها من الاجناس فان
صورها تحصل عند العقل فلو قال في العقل لخرج ادراك الجزئيات او دخل بتكلف
او حصولها عنده يمكن ارجاع هذا الى الاول بان يراد الحاصل بالمصدر وهذان التعريفان

بناهما على الوجود الذهني فانه اذا تصورنا شيئا حصل هناك ثلثة امور الصورة
الحاصلة في الذهن وحصولها فيه وقبوله لها وقد اختلفوا في ان العلم اي هذه
الثلثة فمنهم من قال بالاول فجعله من مقولة الكيف ومنهم من قال بالثاني فجعله
من مقولة الاضافة ومنهم من قال بالثالث فجعله من مقولة الانفعال واعلم ان
هذين التعريفين يتناولان الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا
وتسميتها علما يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ هم يخصون العلم بالتصور
والتصديق الجازم الثابت المطابق للواقع ولكن لا مشاحة في الاصطلاح وان كان
رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى وعند الاصوليين ما اشار
اليه بقوله او صفة اي امر قائم بغيره فيتناول العلم وغيره من الصفات الكمالية و
غيرها كالقدرة والشجاعة والسواد لكن خرج غيره بقوله توجب اي تلك الصفة لمحلها
المتصف بها اعني النفس تمييزا لشيء متعلق به تلك الصفة فانه يوجب لمحله تميزا عن غيره
فقط ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده ممتاز عن
عن الابيض بخلاف العلم فانه يوجب لمحله تميزا عن غيره وتمييز الغير ايضا لا يحتمل النقيض
اي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيضه وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم والجهل
المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام
الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب
تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا

هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة جهل المركب والتقليد وان لم نجوز في

الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد الا التصديق

اليقيني وهو ظاهر والتصور ايض اذ لا نقيض له لان التناقض هو اختلاف القضيتين

حسبما عرفوه واعترض بان هذا التعريف للتناقض الذي من القضايا كيف لا وقد يق

الانسان يناقض اللاانسان واجيب بان التخصيص بالقضايا يدل على انه لا ياتي في غيرها

واطلاق النقيضين عليهما بطريق التجوز لشبههما بما هما نقيضان حقيقة ولان

المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا مانع بين التصورات فان

مفهوم الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح

يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا واعترض على هذا الحد بانه لا يصدق

على ما هو العلم اصلا من التمييز الذي هو الادراك بل على ما يوجبه من الصفة المذكورة

فالصواب ان يق كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيضه ثم من يرى

الاشعري وهو ان ادراك الحواس علم بمتعلقاته كالسمع فانه علم بالمسموعات والبصر

فانه علم بالمبصرات وهكذا يقتصر على هذا القدر المذكور في الحد فلا خلاف فيه الاحساس

اي ادراك الحواس والا زاد فيه قيدا فيقول تمييز في الامور المعنوية فيخرج ح لان

تمييزه في الامور العينية الموجودة في الخارج قيل في دخول ادراك الحواس نظر لانا لا نم

ان ادراكها كذلك لان الحس قد يدرك الشيء لا على ما هو عليه واجيب بانه ان اراد به ان

الحس قد يغلط قلنا فكذا العلم فما هو جوابه فهو جواب الاشعري او صفة يتجلى اي ينكشف المحسوس

بها انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب

ايض لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام امر معنوي لمن قامت به

موجودا كان او معدوما ممكنا كان او مستحيلا مفردا كان او مركبا كليا كان او جزئيا

فخرج اي الاحساس لما مر ولما فرغ عن حد العلم اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة من قال

بانه ضروري ولهم على ذلك دليلان الاول ان العلم لو علم بالحد لكان الحد اما نفسه او غيره

والاول بط قطعا وكذا الثاني لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو انعكس لزم الدور

ولكنه معلوم فيكون لا بالغير فهو ضروري والثاني ان علم كل احد بانه موجود ضروري

وهذا علم خاص والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق

على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المط ولما كان منشاهما

عدم الفرق بين حصول العلم وتصوره اما الاول فلانهم تخيلوا ان تصور ماهية العلم اذا

توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه

قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الاخر واما الثاني فلانهم

تخيلوا ايض انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي متعلق بالغير قائم بالنفس كانت ماهية

العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بها ايض وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة

اشار المص رحمه الله الى الفرق بينهما لتنحل الشبهتان بقوله ومعلوميته اي معلومية العلم

مما لفظة ما موصولة او موصوفة والضمير المستكن في قوله علم عائد اليها والمجرور

في به عائد الى العلم وعلم كل احد بوجوده لا يوجب وروده لا بداهة والنشر بترتيب اللف

اذ الحاصل في كلتا الصورتين فرد مخصوص من العلم وحصول الشيء غير تصوره اي مغايرله
بان لا يكون نفسه ولا متوقفا عليه لاحقا ولا مستلزما له سابقا اذ حصول الشيء عبارة
حال عن الحصول وكذا سابقا
عن ارتسامه في النفس في ضمن جزئي من جزئياته على قياس حصول الايمان للنفس الموجب
لاتصافها به وتصوره عبارة عن ارتسامه فيها بمثاله وصورته على قياس تصور الايمان
الذي لا يوجب اتصاف النفس به ولذلك لا يسمى الكافر مؤمنا بتصور الايمان والاول
ليس عين الثاني بالضرورة ولا متوقفا عليه تابعا له والا لما جاز حصول فرد من المهية
لاحد بدون تقدم تصورها وانه بط قطعا ولجواز ان لا يتصور بالكنه ولا بوجه
يصلح للتعريف ولا مستلزما له متبوع لانه يحصل لنا كثيرا ما علوم جزئية بمعلومات مخصوصة
اي كالتعريف المهية
ولا يتبعه تصور مهية العلم واذا ثبت هذا فقد ظهر تغايرهما وجواز انفكاك كل واحد
منهما عن الاخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الاخر ولا من توقف تصور مهية
وهو حصول فرد من العلم اعني العلم المتعلق بالوجود
العلم على حصول فرد منه دور لان الحصول لا يتوقف على التصور لجواز انفكاكه عنه
وقد تقرر الشبهة الثانية بان تصديق كل احد حتى البله والصبيان بانه عالم بوجوده ضروري
وتصور العلم سابق عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا والجواب
ان اردت بتصور العلم تصور مهيته وحقيقته فتقدمه ممنوع كيف لا وقد نحكم كثيرا
الذي يتوقف عليه التصديق وهو سابق عليه
على ما لا نعلم مهيته قطعا وان اردت به تصوره بوجه ما فهو مسلم واللازم منه بداهة
فلا غرو ان يكون ضروريا كالحكم على الصانع بانه موجود وعالم المشاهد من بعيد
تصوره بذلك الوجه وهو ليس بمطلوب واعترض على هذا الحد بانه لا يصدق على ما هو
بل المطلوب بداهة تصور مهيته وحقيقته وهو غير لازم من الدليل
للعلم
من افراد المحدود من العلوم العادية التي حصلت بموجب العادة كعلمنا بان الجبل الذي

وايناه فيما مضى حجرا فانه علم مع انه يحتمل النقيض لانه سبحانه يقدر على تبديل وصف
الحجرية بما يستلزم نقيضه من الذهبية اما مع تبديل الموصوف او بدونه والجواب المراد
من نفي احتمال النقيض في الحد امتناعه في الخارج لموجب كغريزة العقل او البرهان او العادة
او الحس وان كان ممكنا في العقل بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال في نفسه وهو
الاحتمال الذي ذكرتموه وامتناع النقيض اي نقيض العلوم العادية من النفي والاثبات
بيان للنقيض
في الخارج للعادة توجبه كما توجب العلم بنقيض ذلك النقيض او حس كذلك كما في
قولنا هذا الجبل حجر وفائدة ذكره في المنع التنبيه على تساوي العلوم العادية والحسية
في احتمال النقيض عقلا وفي عدم استلزام ذلك وقوعه خارجا لا ينفيه الامكان اي
امكان نقيضها بالذات لانه اعم من الامتناع بالغير نظرا الى قدرة الله سبحانه فجواز ذلك
اي الامكان الذاتي
التبديل وامكانه بالذات لا يوجب عدم القطع بما اوجبه الموجب من العادة وغيرها
اي التبديل المذكور في مقام الاعتراض
وقد يظن منافاة مطلق التجويز اي تجويز النقيض وان كان نظرا الى القدرة لا الى العادة
الجزم او نقيضه ومما يؤيد ذلك التجويز ان العادة وهي ما يوجب العلم قد انخرقت بمعجزات
الانبياء وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق
فيما بعد واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الجبل ذهبا بكرامة ولي فنعم
لنا ظن متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ولقرب هذا الظن من العلم نحسبه علما
وفيه اي في هذا الظن ما فيه من المناقشة وهي انه يؤدي الى عدم الجزم بالحسيات وهو
بط قطعا وخرق العادة بما ذكر لا ينافي القطع باستمرارها عند عدمه ولامثال ذلك تشكيك

فى البديهيات فهو مردود قطعا فليتامل ولما فرغ عن تعليم العلم شرع فى تقسيمه على وجه يشعر

بانه ينبغى تقديم ذلك على هذا فقال ثم ان كان العلم بالمعنى المفسر عند الاصوليين وبمعنى

الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا اذعانا وقبولا متعلقا بنسبة ثبوتية كزيد

قائم وزيد ليس بقائم فتصديق عند المنطقيين وعلم عند الاصوليين اما بالاشتراك يعنى ان

كالامكان او بالغلبة وفى هذا الكلام اشارة الى شيئين احدهما ان التصديق نفس الحكم

لكنه مشروط صحة حصوله بتصورات دون الادراك المقارن له ولا المركب منه ومن الطرفين

الثانى ان المعتبر فى حصوله ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة حيث جعل متعلقه

نفس النسبة دون الوقوع واللاوقوع والا اى وان لم يكن كذلك فتصور عند المنطقيين

ومعرفة عند الاصوليين سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او كان فيه

نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب وخبرية لم يحكم باحد طرفيها

كما اذا شككت فى زيد قائم فان كلها علوم خالية عن الاذعان المذكور وكل هذا اللفظ

لازم الاضافة الا انه قد يقدر لقرينة اى كل فرد من الافراد من كل واحد من النوعين اعنى

التصور والتصديق غير بديهى المراد به هنا ما لا يحتاج حصوله الى نظر وكسب وهو بهذا

المعنى مرادف للضرورى الكسبى اى لوجود منهما كتصور العقل والنفس وكالتصديق

بان العالم حادث والصانع موجود ولا كسبى عطف على بديهى ولا لتاكيد النفى للبديهى

اى لوجوده كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بان النار حارة والشمس مضيئة

وفى هذا الكلام اشارة الى اقسام الاربعة والى ان وجودها وجدانى يجده كل عاقل

فى نفسه

فى نفسه ذلك ومن انكر شيئا منها فهو اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان

المعاند تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم ليعود عن انكاره ولزوم

عطف على البديهى اى ولا كسبى للزوم طلب المجهول المطلق على تقدير لانه لا يمكن تصور

شئ منها ح بوجه من الوجوه لان تصور ذلك الوجه ايضا نظرى فيتسلسل فاذا لم يمكن تصوره

بوجه وكان حصوله مطلوبا لزم طلب المجهول المطلق وبطلانه يستلزم بطلان ملزومه

وليس بديهى التصور ما زعم الحاجبى من انه ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب

فى متعلقه كالوجود والشئ والكسبى بخلافه اى يطلب مفرداته فيحد وتعليله اللفظى لذلك

عليل لانه يدل على ان كل بسيط بديهى وكل مركب كسبى وهو بط اذ يجوز طلب البسيط عقليا

كان او خارجيا بالرسم اذ استغناؤه عن الحد الحقيقى المشتمل على الذاتيات لا يوجب استغناءه

عن الحد مطلقا لجواز ان يتوقف ما لا يتوقف على تصور ذاتيات على تصور غيرها ومثله

يدخل فى حد البديهى ويخرج عن حد الكسبى فلا يكون مانعا والثانى جامعا ويجوز

استغناء المركب من عدة امور مجتمعة اما بسائط او منتهية اليها لاستحالة تركب الماهية من امور

غير متناهية سواء كان التركيب عقليا او خارجيا عن الطلب بالحد والرسم جميعا اذ

لا يلزم من توقف الشئ على اجزائه ان يطلب فيحد بها ومثله بديهى لا يصدق عليه حده بل

يصدق عليه حد الكسبى فلا يكون الاول جامعا والثانى مانعا فانتقض كل واحد من التعريفين

طردا وعكسا هذا ما اورد عليه جماعة من المحققين وقال صاحب النقود مراد الحاجبى من

البديهى البديهى بكنه الحقيقة لا بجميع الوجوه ولا ريب فى ان بساطته علة لاستغنائه عن الحد الحقيقى

فاندفع الايراد الاول ثم صرح بان الثانى اصطلاحه ولا مناقشة فيه فاندفع الثانى ايضا
ولما فرغ عن حد العلم اراد ان يعرف الظن فذكر تقسيما يعرف منه الظن وغيره ليكون اتم
فائدة ولا بد هنا من تقديم مقدمة فنقول قولك زيد قائم او ليس بقائم اذا ذكر حكى وانما
سمى به لانتسابه الى مدلوله الذى هو الحكم وهو ينبئ عن امر فى نفسك من حضور النسبة لا من
حيث مفهومها بل من حيث وقوعها او لا وقوعها على الجزم او الرجحان او التساوى
او المرجوحية وهو المسمى بالذكر النفسى وبما عنه الذكر الحكمى وله متعلق ونقيض فمتعلقه طرفاه
ونقيضه من حيث وقوعها نفسه من حيث لا وقوعها واذا تمهد هذا فنقول وا الذكر
النفسى الذى يصلح ان ينبئ عنه الذكر الحكمى اعنى حضور النسبة من الحيثية المذكورة وانما
لم يجعل الحكم او الاعتقاد موردا لئلا يلزم خروج الشك والوهم عنه اذ لا بد فى كل منهما
من الرجحان ولا رجحان فى الشك والوهم وهما لا يخرجان عن الذكر النفسى بالمعنى المذكور
نعم لو كان المراد به التمييز الذى هو النفى والاثبات كان راجعا الى الحكم فلا يتناولهما
ان امتنع نقيضه ولم يحتمل متعلقه اياه مطلقا اى فى نفس الامر لكونه مطابقا وعند الذاكر
لحصوله من موجب فكما مر فى الحد علم وهو قسم من العلم المطلق اعنى التصديق اليقينى كما اشرنا
اليه وقد علم منه حده بانه تمييز مخصوص لا يحتمل متعلقه النقيض سواء كان المورد هو النفى
والاثبات كما قيل او موردهما من النسبة كما قلنا واعترض بان هذا ينافى ما مر من انه صفة
توجبه واجيب بان هذا على مذهب من قال انه الاضافة وذلك على مذهب من قال انه صفة
حقيقية ذات اضافة وقد يجاب بان المراد بالعلم هنا ايضا ما يوجبه من الصفة ولكن تركها

اعتمادا

اعتمادا على ذكرها سابقا واشعارا بان ما ينشأ منه هذه الاقسام انما هو ذلك
التمييز الا انها يلزم ارادتها فيها باسرها وربما يتوهم ان هذا ينافى ما التزم فى
الجواب عن العلوم العادية بانها محتملة للنقيض عقلا فان جوازه عقلا ينافى امتناعه
عند الذاكر والجواب المراد بامتناعه عنده امتناع وقوعه فى الخارج لكونه ممتنعا بالغير
لا امتناع جوازه عقلا ومعنى التجويز العقلى انه ممكن فى ذاته وان كان ممتنعا بالغير
فلا منافاة او عند الذاكر عطف على قوله مطلقا اى امتنع نقيضه عند الذاكر فقط بحيث
لا يزول ذلك الامتناع بالتشكيك ولا بخطوره فى نفس الذاكر لا فى نفس الامر لاحتمال
متعلقه فيها ان يحكم فيه الذاكر بنقيض ذلك الذكر لا فى الحال لوجود الجزم المانع منه بل
فى المال لجواز زواله فيه سواء كان الذكر المعتقد مطابقا او غير مطابق فالاعتقاد ان
طابق الواقع فصحيح نشأ من تقليد المصيب ولا تناقض والا ففاسد نشأ اما من تقليد المخطى
او من شبهة قيل وفى جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن نظر وفيه انه ان اراد ان الاعتقاد اعم
منهما والعام لا يكون قسيما للخاص فهو مردود بان الاعتقاد فى الاصطلاح مرادف للتقليد
اى الاعتقاد الجازم لا لموجب فلا اعمية ثم ان هذا الاعتقاد يشترط فيه احتمال النقيض فى
الواقع بخلاف العلم وعدم احتماله عند الذاكر بخلاف الظن فلا يكون اعم منهما وان اراد
غيره فلا بد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه او لا يتكلم نقيضه فى نفس الامر فهو عطف على
قوله ان امتنع نقيضه ولا عند الذاكر فهو يحتمله من جهتين وهو راجح او مرجوح او مساو
فالراجح ظن وهو اما مركب من اعتقادين اعتقاد ان النسبة واقعة وان لا وقوعها محتمل

احتمالا مرجوحا فلا بد ح من فعلية احتمال النقيض على وجه يكون مرجوحا واما بسيط
عبارة عن الاعتقاد الاول فلا يشترط فيه ذلك بل لا بد من كونه بحيث لو اخطره بالبال
لجوزه على الوجه المذكور وظاهر كلام المص يحتمل الامرين والمرجوح وهم والمساوى شك
وقد علم بهذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام للعلم بالامر المشترك الذى هو كالجنس
يتميز به كل واحد من الاقسام عن الاخر الذى هو كالفصل فصل ممتنع الصدق وهو
ما حصل عند العقل سواء كان فيه او في الته فيندرج فيه القسمان بلا تكلف على كثرة امتناعا
بالذات فلا يلزم ان يكون مثل اللاشى جزئيا لان امتناع صدقه انما هو بالعرض والممتنع
بالذات هو وجوده لا صدقه جزئى كزيد ولا يصدق مفهوم الموجود فى ذهن زيد على
مفهوم الموجود فى ذهن عمرو لتغايرهما بالشخص وجائز بالذات كلى وجه التسمية ان الكلى
جزء للجزئى غالبا والجزئى كل لاشتماله عليه وعلى غيره وكلية الشئ بالنسبة الى الجزئى
فيكون ذلك الشئ منسوبا الى الكل والمنسوب الى الكل كلى وكذلك جزئية الشئ بالنسبة
الى الكلى فيكون ذلك الشئ منسوبا الى الجزء والمنسوب الى الجزء جزئى فان فارقا اى كلى
يصدق على شئ فى نفس الامر مفارقه جزئيه ولو من طرف اخر مثلا فالكليات الفرضية التى يمتنع
صدقها على شئ من الاشياء خارجا وذهنا خرجت عن هذه القاعدة ولو عاد الضمير الى
المذكور من الكلى والجزئى كانت الاقسام ثلثة احدها وهو الاقوى لجريان النسب الاربع فيه
ما ذكرنا والثانى مقايسة الكلى الى الجزئى ولا يجرى فيه الا النسبتان من الاربع التباين ان لم
يكن ذلك الجزئى جزئيا لذلك الكلى والعموم مطلقا ان كان كذلك والثالث مقايسة

الجزئى

الجزئى الى الجزئى ولا يجرى فيه الا التباين الكلى بلا مصادقة بينهما فمتباينان كالانسان
والفرس ومرجعه الى سالبتين كليتين ماخوذتين من الطرفين مثل لا شئ من الانسان
بفرس ولا شئ من الفرس بانسان وبالعكس اى ان صادق اخر بلا مفارقة فمتساويان قيل
المعتبر فيهما صدق كل منهما على جميع افراد الاخر ولا يلزم من ذلك ان يصدقا معا
فى زمان واحد فان النائم والمستيقظ متساويان مع امتناع اجتماعهما فى زمان واحد
وقد يقال ان زمان اتصاف الموضوع باحدهما يصدق عليه الاخر فى الجملة فهما يجتمعان
فى زمان واحد ومرجعه الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنقيضيهما
كاللاانسان واللاناطق فانهما ايض متساويان فكلما يصدق عليه الاول يصدق عليه
الثانى وبالعكس والا لزم من نفى الاول نفى كل ناطق انسان ومن نفى الثانى نفى كل انسان ناطق
لانه لو لم يصدق كل لاانسان لاناطق لصدق بعض اللاانسان
هف ومعها اى مع المصادقة وعود الضمير الى المفارقة المستفادة من قوله وبالعكس محتمل
وان كان بعيدا لفظا من جانب واحد اعم واخص مطلقا والصادق كليا هو الاعم والمفارق
لان المفارقة غير مذكورة صريحا
جزئيا هو الاخص كالحيوان والانسان ومرجعه الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة
جزئية موضوعها الاعم نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان بعكس نقيضيهما
نقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما صدق
عليه نقيض الاعم لزم بطريق العكس صدق نقيض الاعم على بعض ما يصدق عليه عين الاخص واما
مثلا كل لاحيوان لاانسان
الثانى فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص لزم بعكس النقيض
صدق الاخص على جميع افراد الاعم ومنهما عطف على قوله من واحد اى مع المصادقة من جانبين

مفارقين في الجملة او مع المفارقة من جانبين متضادتين كذلك من وجه مرجعه الى سالبتين
جزئيتين وموجبة جزئية نحو بعض الابيض ليس بانسان وبعض الانسان ليس بابيض وبعض
الابيض انسان وتباين نقيضيهما اى نقيضى الاعم والاخص من وجه جزئى لا كلى فقط
لجواز ان يكون بينهما عموم من وجه كنقيضى الانسان والابيض ولا عموم من وجه فقط لانه
قد يكون بينهما تباين كلى كنقيضى نقيض الاخص وعين الاعم فكل واحد منهما منفرد عن الآخر
لا يجرى في جميع الموارد فاعتبروا امرا يجرى فيه وهو التباين الجزئى الشامل لهما لانه عبارة
عن صدق كل من المفهومين بدون الاخر في الجملة فهما ان تصادقا معا على شىء فاعم
واخص من وجه والا فمتباينان تباينا كليا كالاولين اى كما ان تباين نقيضى
الاعم والاخص من وجه جزئى كذلك تباين نقيضى الاولين وهما المتباينان جزئى مجردا
عن ارادة خصوصية احد الفردين لان كل واحد من العينين يصدق على شىء مع نقيض
الآخر فكل واحد من النقيضين يصدق على شىء بدون نقيض الاخر وهو المعنى من التباين
الجزئى لا تباين كلى فقط لعدم عمومية كالانسان والفرس فان بين نقيضيهما عموما من وجه
ولا عموم من وجه فقط لعدم عمومية ايض كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما تباينا كليا
فلا يكون شىء منهما مجردا عن الاخر عاما شاملا لجميع الموارد والعام انما هو التباين
الجزئى الشامل لهما جميعا ولما كان الحد الحقيقى مشتملا على الذاتيات كما سيصرح
كان بيان الذاتى مما لا بد من الاتيان به قبله فلذلك فرع المص بقوله فصل ذاتى
الماهية لكل شىء حقيقة هو بها هو والحقيقة الكلية تسمى ماهية ما لا يمكن فهمها بالكنه قبله
جزئيا كان او كليا

اى قبل فهمه كالانسان والحيوان له والسواد واللون له بخلاف الضحك للانسان
والفردية للثلثة اذ يمكن فهمهما قبل فهمها وقيل يظهر من الحد ان الحد الحقيقى انما
يكون بتعقل جميع الذاتيات فهو لا يتعدد الا من جهة العبارة بان يذكر بعض الذاتيات
تارة بالمطابقة نحو الانسان جسم نام حساس ناطق واخرى بالتضمن نحو الانسان حيوان
ناطق واما غيره فقد يتعدد لجواز تعدد اللوازم والاسماء المشهورة وهذا يدل على
ان الحد المشتمل على بعض الذاتيات داخل في الرسمى وسيجئ ما يشعر بذلك واعترض
على الحد بانه غير مانع اذ يدخل فيه احد المتضايقين بالنسبة الى الاخر والواحد بالنسبة
الى العشرة والخاصة للجنس اللازمة البين لزومها كالمقدار للجسم بالنظر اليه والى ما يندرج
تحته من الانواع لظهور ان تقدم فهم الشىء على الشىء يستلزم تقدم فهم ما لا ينفك
فهمه عن فهمه ايض عليه واجيب بان المراد بالموصول المحمول على الماهية ولا يتحقق ذلك في
شىء من هذه الامور وقد يجاب بان المراد بعدم امكان تصورها قبل تصوره هو ان
عين رفعها فيخرج المضايف وامثاله فان رفعه مغاير لرفع ملزومه وان كان مستلزما
له ذهنا وخارجا وانت خبير بانه مع بعده لا يحسم مادة السؤال فان رفع الواحد عين
رفع العشرة مع انه ليس بذاتى كما صرح به صاحب النقود وما ثبت لها بلا علة هى نفس
الماهية وخارجة عنها علة لها او لم يكن والحد يصدق على الماهية واجزائها اما الاول
فلان الماهية في حد ذاتها ماهية وليس ثبوتها لنفسها معللا بها لاستحالة تقدم الشىء
على نفسه ولا بجعل جاعل والا لم تكن الماهية ماهية اذا قطع النظر عنه وارتبط لاستحالة

عن نفسه فلا يكون معللا بعلة اصلا واما الثانى فلان ثبوت اللونية للسواد لا
يعلل به لعدم تقدمه عليه ولا بامر خارج عنه والا لانتفى بانتفاء ذلك الامر فلا يكون
لونا فى ذاته واما العرضيات كالفردية للثلثة والتعجب والضحك للانسان فانها
معللة بمهية المعروض اذ هى وجدت وتمت اولا وبالذات ثم اتصفت بهذه الصفات
لاقتضائها اياها اما بواسطة او بغيرها او تقدمها اى المهية ولما كان الذاتى
جزءا عقليا لا يتميز عن الذات فى الوجود الا هنا قيد التقدم بقوله تعقلا على
ما تقرر من ان تصور الجزء سابق على تصور الكل وهذا التعريف يخص بجزء المهية لان
المهية لا يتقدم على نفسها ولما فرغ عن بيان مادة الحد الحقيقى اراد ان يشرع فى بيان
مادة الرسمى فقال العرضى بخلافه اى بخلاف الذاتى فى التعريفات الثلثة وانت خبير بان
تعريفه بما لا يتقدم المهية تعقلا اينما واما هو متاخر عنها فى التعقل وما هو معها
فيصدق على نفس المهية ايض فلا بد اما من التزام ذلك والقول بانها عرضية على مذهب
من يعرف الذاتى بالترتيب العقلى واما من زيادة قيد لاخراجها واما من القول
بان المراد بخلافه خلاف الذاتى فى تعريفه الاول ولما فرغ عن تعريف الذاتى وما يقابله
اشار الى تقسيمه بقوله وجزؤها اى جزء المهية المشترك المراد به اما تمام المشترك
او ما يقال فى جواب ما هو فلا يصدق على فصول الاجناس بين مختلفى الحقيقة جنس
كالحيوان فانه مشترك بين مختلفى الحقيقة من الانسان والفرس وغيرهما من انواعه و
انت خبير بان اطلاق الجنس على الجزء المذكور انما هو على اصطلاح الميزانيين واما

الاصوليين

الاصوليين فعلى عكس اصطلاحهم لان المندرج تحت الشئ يسمونه جنسا كالانسان
والفرس المندرجين تحت الحيوان وذلك الشئ يسمونه نوعا واعلم ان المشترك اما ان
يكون تمام المشترك بين جميع المشاركات من المهيات اولا اما الاول فجنس قريب
واما الثانى فلا محالة يكون تمام مشترك بين بعض دون بعض فيكون هناك تمام
مشترك آخر قبله فاما واحد وهو البعيد بمرتبة واحدة كالجسم النامى او اثنان وهو
البعيد بمرتبتين كالجسم او ثلث وهو البعيد بثلث مراتب كالجوهر والمميز لتلك
المهية عما يغايرها تاما كان او ناقصا فصل كالناطق والنامى للانسان
والطرد ينتقض بالجنس لانه ايض يميز المهية عما يغايرها تميزا ناقصا الا ان يراد
بالمميز ما ليس بمشترك بين مختلفى الحقيقة بقرينة المقابلة والجواب عنه بان المراد بالمميز
ما لا يقال فى جواب ما هو او بان وقوع الجنس فى الجواب عبث لكون السؤال عن فصل
الشئ بعد العلم بجنسه بعيد عن هذا المقام والمركب منهما اى من الجنس والفصل
نوع اضافى لان نوعيته بالاضافة الى الجنس الذى فوقه كالانسان والحيوان ومتفق
الآحاد من ذلك المركب فى الحقيقة المشتركة بينها كالانسان نوع حقيقى لان نوعيته
بالنظر الى حقيقته والاشتراك لفظى عند المحققين ومعنوى عند صاحب الكشف والجنس
الوسط كالجسم مثلا نوع بالمعنى الاول لانه مركب من جنس المهية والفصل المميز لها
من افراد الجنس الذى فوقه دون الثانى اذ جميع آحاده ليست متفقة الحقيقة والنوع
البسيط الذى لا جزء له فى العقل نوع بالمعنى الثانى اذ آحاده متفقة فى الحقيقة

دون الاول لانه لما لم يكن لجزئه لم يكن له فصل مميز عن آحاده فلا يكون اخص مندرجا
تحت اعم فاذا ظهر بما مر انفكاك كل من النوعين عن صاحبه ولا خفاء في تصادقهما في
بعض المواد كالنوع السافل نحو الانسان فقد ظهر ان النسبة بينهما عموم من وجه وقال بعض
المنطقيين الاضافي اعم من الحقيقي مطلقا ولما فرغ عن تقسيم الذاتي اشار الى تقسيم العرضي
بقوله والامر الخارج عنها اي عن المهية حال كونه كالاخير وهو النوع الحقيقي في كونه متفق
الآحاد خاصة كالضاحك فان افراده وهي آحاد الانسان متفقة في الحقيقة وهو خارج عنها
وكالاول وهو النوع الاضافي فقط في كون آحاده مختلفة الحقيقة عرض عام كالماشي فانه
خارج عن مهية افراده من الانسان والفرس وغيرهما من انواع الحيوان وهي مختلفة الحقيقة وكل
واحد من الخاصة والعرض العام فاقسام الخارج ح اربعة ان امتنع فراقه عن معروضه فلازم
اي فكل واحد منهما لازمها اي للمهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن هويتها الخارجية
وعن وجودها الذهني وذلك كالفردية للثلثة فانها لازمة لمهية الثلثة وعارضة لها
سواء وجدت الثلثة في الخارج او في الذهن فلو فرض ثلثة موجودة باحد الوجودين غير فرد لم تكن
ثلثة فيلزم التناقض واعلم ان لازم المهية على قسمين بين وغير بين الاول ما لا يحتاج الى وسط
وهو يستعمل بمعنيين احدهما ما يلزم تصوره من تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الاخص والآخر
ما يكفي تصورهما في الجزم باللزوم بينهما والثاني ما يحتاج الى وسط في التصديق كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث او لوجودها اي لهويتها الخارجية خاصة كالحدوث
للجسم فانه لازم له في وجوده الخارجي لقيام البرهان عليه وان لم يكن يلزمه ذهنا لجواز ان يتصور

مهية

مهية منفكة عنه فيكون حاصلا فيه غير موصوف بالحدوث والا لما اختلف في
حدوثه او لوجودها في الذهن بان يكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للمهية
فلا يحاذى به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية
والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس للخارج ما
يطابقها والا اي وان لم يمتنع فراقه فارق سريعا او بطيئا او لم يفارق اصلا لان
[كحمرة الخجل كصفرة الذهب والشباب]
دوام الثبوت لا ينافي امكان السلب فمفارق اي فعرض مفارق لامكان فراقه عن
المعروض ولما فرغ عن بيان ما يحتاج اليه المعرف شرع في بيانه وقال فصل الحد عندنا
معاشر الاصوليين واحترز به عما عليه المنطقيون من ان الحد لا يكون الا بالذاتيات لانه
يقابل الرسمي واللفظي ما يميز الشيء عن غيره تمييزا تاما بحيث لا يصدق ذلك المميز على غير
ذلك الشيء وبالعكس فيكون مانعا وجامعا كما اشار الى الاول بقوله مطردا فان الاطراد
كما صرح به في شرح المواقف هو انه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فلا يصدق
الحد على ما ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والى الثاني بقوله منعكسا فان الانعكاس
عكس الاطراد فهو ان يصدق الحد على كل ما صدق عليه المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراده
فيكون جامعا فقد ظهر من هذا انه لا بد للحد من ان يساوي المحدود في العموم
والخصوص ليحصل به ذلك التمييز اذ لو كان الحد اعم مطلقا او من وجه لم يكن مانعا من دخول
غيره ولو كان اخص لم يكن صادقا على جميع افراد المحدود وهذا مما ذهب اليه المتاخرون واما
المتقدمون فقد جوزوا الحد بالاعم والاخص وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الحد والله اعلم
لا يتناول ما ليس من المحدود ولا يخلي عما هو منه

ان الحد على ثلثة اقسام ووجه ذلك كما صرح الشريف انه اما ان يحصل في الذهن صورة
غير حاصلة او يفيد تميز صورة حاصلة عما عداها والثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ
بازاء معنى معين والاول اما ان يكون عين الذاتيات فهو الحد الحقيقي لافادته حقايق
المحدودات واما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي والمص اشار الى بيانها بقوله فان
انباء اى الحد عنه اى عن الشيء بذاتياته اى بسبب اشتماله على كل واحد منها بحيث لا يشذ منها
شيء كما يفهم من اضافة الجمع واعترض بان المنبئ هو نفس الذاتيات فكيف ينبئ عن الشيء بها
واجيب بان المنبئ والمجيب هو مجموع المركب من حيث المجموع وانباؤه بسبب اشتماله على كل
واحد من ذاتياته فحقيقي وهو متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف
في الادراكات الحقيقية ولذلك ان منع الذاتية صعب على المدعي اثباتها في الحقايق الموجودة
وكان دون ذلك خرط القتاد وان سهل في المفهومات الاعتبارية او بلازمه الخاص
الشامل البين داخلا كان او خارجا مفردا كان او مركبا اما مع الجنس البعيد او القريب في غيره
الاول وفيه مثل ما مر من السؤال والجواب الا ان اصل السؤال هنا لا يقطع بذلك الجواب
لجواز ان يكون الرسمي بسيطا فلا بد من ان يأول باللفظ او يقال المعنى ان انباءه بسبب كونه
لازما له وهذان الوجهان يمكن اجراؤهما في الاول ايضا فرسمي والمنبئ عن بعض الذاتيات
كالفصل وحده او مع الجنس البعيد لتعريف النوع يندرج فيه كما صرح به جماعة من المحققين
ويمكن ادخاله في الحقيقي بان يراد بالذاتيات الجنس بقرينة مقابلتها مع اللازم فيندفع
عمومية الاضافة ويحصل عمومية اخرى من جهة الجنس وهذا يورث زيادة التناسب بين الا صطلاحين

فتدبر

فتدبر او بمرادف لذلك الشيء اجلى اى اظهر واعرف منه دلالة على المقصود فلفظي
وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى
كقولك الغضنفر اسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد
به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين ساير المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه
فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة واعترض بان الاسد ما انباء عن الغضنفر بلفظ
اجلى بل انباء عنه بنفسه واجيب بانه يمكن ان يدفع بالعناية بان يقال المحدود معنى الغضنفر
من حيث هو موضوع له الغضنفر والحد معنى الاسد من حيث هو موضوع له الاسد ولا
شك ان معنى الاسد من هذه الحيثية ابناء عن معنى الغضنفر من الحيثية المذكورة بلفظ
الاسد وهو اظهر مرادفه ويمكن ان يدفع ايض بالجواب الاخير من الجوابين المذكورين
فتدبر ولما اوما آنفا الى ان للحد عند غيرنا معنى آخر اشار الآن الى بيانه توضيحا لما مر
وادلحق الطالب بقوله وعند غيرنا عطف على قوله الحد عندنا لا على قوله عندنا ما يميزه
اى الشيء بفصله مع جنسه القريبين كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وخاصته عطف
على فصله اى ما يميزه بخاصته معه اى مع جنسه القريب كالحيوان الضاحك في تعريفه حد ورسم
على انه خبر للموصول او رسم تامان من باب اللف والنشر المرتب فالاول حد تام لان الحد في اللغة
المنع ولما كان هو مانعا عن دخول الاغيار لاشتماله على تمام الذاتيات المشتمل على المميز
سمي حدا تاما والثاني رسم تام لان الرسم في اللغة الاثر وخاصة الشيء اثر من اثاره مع المشابهة
بالحد التام لاشتماله على الجنس القريب بدونه اى ما يميزه بفصله او خاصته بدون الجنس القريب

سواء كان بالفصل وحده او بالخاصة وحدها او باحدهما مع الجنس البعيد حدا ورسما
ناقصا بيان التسمية يظهر مما ذكرنا بادنى توجه وبعض القوم جوز فى الناقص رسما كان او
حدا التعريف بالفصل مع العرض العام وبالخاصة معه ولم يتعرض له المص لندرته والقول
بعدم جواز ذلك بناء على ان الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه المهية او امتيازها
عن جميع ما سواها والعرض العام لا مدخل له فى شىء منهما مدفوع بان هذا انما يدل على
امتناع التعريف به منفردا لا منضما مع احدهما والحق ان التعريف باحدهما منضما به اقوى من
التعريف باحدهما منفردا ولما علمت ان الحد الحقيقى ما ينبئ عن الشىء بذاتياته وكان ذلك
يحتمل وجوها عقلية وليس المراد منها الا واحدا اشار اليه بقوله وصورة الحقيقى اللام
للعهد ووجه تخصيصه بالذكر اما لكونه اتم الحدود مع وجوب التركيب فيه لا فى غيره او
لكون الحدود الناقصة مندرجة فيه فاختص الرسمى بالعرضيات لطرفه والترتيب فيها غير
مضبوط واللفظى لكونه بلفظ معرف مرادف لا ترتيب فيه ان يصلح جنس قريب ثم فصل قريب لان
البعيد مع الجنس لا يكون حدا محضا لا عن ان يكون حقيقيا ولفظة ثم تدل على فائدة الترتيب
فقط دون المهلة لانه يجب ذكر الفصل بعد الجنس فلو قال بالفاء ليفيد الترتيب والمعاقبة
جميعا لكان اولى ووجه ذلك الترتيب ان الفصل قيد والقيد يتاخر عن المقيد ولانه
اقل مشاهدة من الجنس فلا بد ان يتاخر ليكون الترقى من الاسهل الى الاصعب هذا هو
الاليق واما العكس فهو ايضا حقيقى تام لانه ايضا يفيد كنه الذات اذ لا جزء للمحدود
غيرهما وقال جماعة منهم العلامة الشيرازى بانه حقيقى ناقص داخل فى الرسمى لنقصان

صورته

صورته ولا يكتسب اى الحد فى نفسه او فى ثبوته للمحدود بالبرهان والا اى وان اكتسب
فى نفسه او فى ثبوته دارا وحصل الحاصل اما لزومهما على التقدير الاول فلان اقامة
البرهان على الحد فى نفسه تتوقف على تصوره من حيث خصوصيته المفصلة لوجوب تصور
المستدل عليه من حيث انه مستدل عليه قبل الدليل فتصور الحد من هذه الحيثية يتوقف
عليه البرهان وهو حاصل قبله فلو حصل به وتوقف عليه لزم الدور وتحصيل الحاصل
وفيه ان هذا غنى عن البيان لان المكتسب بالبرهان انما هو التصديق دون التصور و
اما لزومهما على التقدير الثانى فلان اقامة البرهان يتوقف على تصور الاصغر من حيث انه يتصف
بالاكبر كما اذا اردنا اثبات ان العالم حادث فلا بد من تصوره من حيث انه حادث فلو اقيم
على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصوره من حيث الحد اولا فتصور المحدود بالحد حاصل
قبل اقامة البرهان على ذلك فلو برهن عليه ليجعل ذريعة الى تصوره بالحد لزم الدور
ولان الحد الحقيقى لما كان نفس المحدود كان ثبوته له بينا يحصل الجزم به بمجرد تصور
النسبة بينهما قطعا فهو حاصل قبل البرهان فلو حصل به لزم تحصيل الحاصل قيل
فيه نظر لان الحد والمحدود متغايران لان احدهما كاسب ولان المحدود هو المهية
والحد هو الاجزاء مفصلة ولا شك فى المغايرة بين المهية والاجزاء واجيب بان المهية نفس
جميع الاجزاء المادية والصورية لا امر وراء جميعها والا لم يكن الجميع جميعا كما ان احدهما ليس
كاسبا اذ بعد حصول جميع الاجزاء لا يترتب عليه امر آخر هو المحدود بل الكسب هو معرفة الاجزاء
لا يترتب عليه امر آخر هو المحدود بل الكسب هو معرفة الاجزاء فليس المحدود والحد الا باعتبار

عن امر واحد واعلم ان الحد لعدم اكتسابه بالبرهان لا يمنع لانه راجع الى طلب برهان
يمتنع فيه نعم قد يعارض بحد يعترض فيه الحاد به او يدعى بخلل فيه من عدم طرد او عكس او غير
ذلك ولا بد في تصحيحه من دفعه ولما كان هنا مظنة ان يقال لو كان دليلك الاول على
الاحتمال الاول بجميع مقدماته صحيحا لزم امتناع اكتساب التصديق ايضا لجريانه فيه
دفعها بقوله اما في التصديق فيراد بالبرهان حال النسبة اعني النفي والاثبات المتعلقين
بها لا تعقلها الذي يتوقف عليه البرهان فلا دور لمغايرة الطرفين ولما فرغ عن مباحث
الموصل الى التصديق ولما توقف معرفتها على معرفة القضية واقسامها واحكامها شرع
في بيانها اولا بقوله فصل القضية وهي يطلق تارة على المعقولة وهي المفهوم العقلي
المركب من المحكوم عليه وبه والحكم واخرى على الملفوظة اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز
وكذا قوله قول اي مركب يطلق تارة على المركب المعقول واخرى على المركب الملفوظ وقال
جنس للاولى لاشتماله على الانشائي والخبري والتقييدي والثاني للثانية لذلك وقوله
يصدق او يكذب بالنظر الى نفسه فصل يخرج به الانشائي والتقييدي واما نحو الانسان
حيوان ناطق فان اراد القايل به الحكم على الانسان فهو قضية كما صرح به السيد في
شرح المواقف وان اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهن المخاطب الى ما لم فيه بوجه ما ثم
يشرع في تصوره بوجه اكمل فلا يكون هناك حكم فلا يحتمل الصدق والكذب فلا يكون
قضية ولا يخفى ان دورية الحد باعتبار اخذ الخبر الذي هو مرادف للقضية في تعريف
الصدق والكذب مدفوعة بان المراد بالصدق هو مطابقة النسبة الايقاعية

الى التصور شرع في مباحث الموصل

او الانتزاعية

او الانتزاعية للواقع والكذب عدم مطابقتها له من غير اعتبار الخبر فيهما او كلام وهو ما
اشتمل على نسبة اسنادية لفظيا كان او نفسيا خبريا كان او انشائيا الا ان هذا الاخير
خرج بقوله لنسبته خارج فيصدق ان طابقه ويكذب ان خالفه اذ لا خارج لنسبته والمراد
بالخارج خارج ذهن المتكلم والمخاطب اعني الواقع في نفس الامر فلا ينافي هذا قولهم
النسب ليست بموجوده في الخارج لان مرادهم بالخارج ما يرادف الاعيان وهو الخارج
عن جميع المشاعر والاذهان ولا يرد ايضا ما قيل من ان النسبة الاستقبالية ايجابية
كانت او سلبية يلزم ان يكون كاذبة لان النسبة الخارجية في الكلام الاستقبالي
الايجابي سلبية في الحال وفي السلبي ايجابية فلا توافق بين النسبتين فيهما فيكون كاذبا
وتوضيح الدفع انه اذا كان المراد بالخارج ما هو الواقع في نفس الامر فلا شك ان بين
طرفي النسبة الاستقبالية في كل من الازمنة نسبة ثبوتية او سلبية في الواقع في نفس الامر
فلا شك الا ان مناط الصدق والكذب هو الواقع في الاستقبال وقد يدفع الاول بان
معنى كون النسبة خارجية انها امر خارجي لا انها موجودة خارجية والامر الخارجي اعم منه
لجواز ان يكون معدوما في الخارج وهذا لا ينافي ما تقرر من ان النسب ليست بموجودة
في الخارج لان المقصود ثمة نفي وجودها الخارجي لا نفي ان يكون نفسها خارجية والثاني
بان النسبة الخارجية يعتبر في احد الازمنة الثلثة ففي الكلام الاستقبالي يعتبر ثبوت
النسبة الخارجية في الاستقبال ايجابية كانت او سلبية فصدقه بمطابقة نسبته للنسبة
الخارجية في الاستقبال وكذبه بعدمها فان حكم فيها باثبات امر لاخر نحو زيد كاتب

المعجمة

او ذو كتابة او بنفيه نحو زيد ليس بقائم فحملية موجبة او سالبة ولطرفيها عند كل فرقة اسم فالمتكلمون يسمونهما ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه وبه والنحاة اكثرهم مبتداءً وخبرًا او بعضهم مسندا اليه ومسندا والمنطقيون موضوعا ومحمولا والا فشرطية سيجئ تحقيقها وبيان اقسامها ان شاء الله تعالى ولما فرغ عن تقسيمها اليهما اشار الى تقسيم الحملية باعتبار الموضوع بقوله وموضوع الحملية وانما قدمها على الشرطية لبساطتها بالنظر اليها اما تشخص بحسب الوضع نحو زيد انسان او بحسب الاستعمال نحو هذا انسان فشخصية الموضوع او نفس الحقيقة الكلية مع عدم صدق الحكم على افرادها نحو الانسان نوع والحيوان جنس فطبيعية لتعلق الحكم على نفس الطبيعة او كلي مبين اذا حكم على افراده كلا لوجود ما يدل على ان الحكم على جميع افراده وهو السور نحو كل انسان حيوان او بعضا لوجود ما يدل على ان الحكم على بعض افراده نحو بعض الحيوان انسان فمحصورة لحصر الافراد فيها وهي على اربعة اقسام كليتان وجزئيتان والا اي وان لم يكن موضوع الحملية كذلك فهو لا محالة كلي يؤخذ باعتبار الصدق من غير بيان فمهملة لاهمال البيان لا لاهمال ذكر في الاحكام التناقض والعكوس لذكر الجزئي مطلقا فيها وهو يشمل المهملة ايضا فالحملية باعتبار الموضوع منحصرة في اربعة اقسام والمعتبر من تلك الاقسام انما هو المحصورة لا غيرها والمهملة مندرجة فيها لكونها في قوة الجزئية واعلم ان لنسبة المحمول الى الموضوع كالموضوع والمحمول لها وجود في نفس الامر ووجود عند العقل وبهذا الاعتبار صارت جزء القضية المعقولة ووجود في اللفظ وبذلك صارت جزء القضية الملفوظة ثم ان النسبة الثابتة في نفس الامر لا بد لها من ان يكون مكيفة

بكيفية

بكيفية فاذا حصلت تلك النسبة في العقل اعتبر لها كيفية ثم اذا وجدت في اللفظ او ورد ما يدل على هذه الكيفية المعتبرة فكيفية النسبة كالنسبة لها وجود في نفس الامر وهي مادة القضية ووجود في العقل وهي جهة القضية المعقولة ووجود في اللفظ وهي جهة القضية الملفوظة وبهذا ظهر معنى قوله وان صرح في القضية بكيفية النسبة اي بكيفية نسبة المحمول الى الموضوع مثل الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام ونحوها فموجهة لبيان الجهة فيها ثم تلك الكيفية ان طابقت المادة كانت القضية صادقة والا فكاذبة والموجهة ينقسم الى قسمين لانها اما بسيطة وهي التي معناها اما ايجاب فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة او سلب فقط نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة او مركبة وهي التي معناها ملتئمة من الايجاب والسلب كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل واعلم ان الموجهة مطلقا بسيطة كانت او مركبة كثيرة جدا الا ان المشهور منها خمس عشرة ثمانية منها بسائط وسبعة منها مركبات والمحل لا يسع ذكرها وان اردت تحقيق الحال فارجع الى ما فيه تحقيق هذا المقال وفقنا الله واياكم في تحصيل الكمال ولما فرغ عن الحملية شرع في الشرطية وقال او جزئي الشرطية متصلة كانت او منفصلة مقدم لتقدمه في الذكر وثانيهما تال لانه يتلوه فان حكم فيها بتعلق نسبة ايجابية او سلبية والقول بان الحكم بالتعلق يناسب مذهب المنطقيين بناء على ان اداة الاتصال والانفصال اخرجا الجزئين عن احتمال الصدق والكذب فلا يكون في شيء منهما حكم بل الحكم صار بالتعليق فقط واما عند اهل العربية

فالحكم في الجزاء فقط والشرط قيد له والكلام باق على ما كان عليه من الخبرية والانشائية
كما صرحوا به على ثبوت نسبة اخرى نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس السّنة
كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا فمتصلة موجبة او سالبة لزومية ان كان ذلك
الحكم لعلاقة بسببها يكون المقدم مستصحبا للتالي كالعلية والتضايف اما العلية
فبان يكون المقدم علة للتالي كما في المثال المذكور او بالعكس كقولك ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة كقولك ان كان النهار موجودا فالعالم
مضئ فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضايف فبان يكون تعقل
احدهما مما لا يمكن بدون تعقل الآخر كقولك ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه او اتفاقية
ان لم يكن ذلك الحكم لعلاقة كقولك كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا
فانه لا علاقة بين ناهقية الحمار وناطقية الانسان حتى يجوز العقل تحقق كل واحد منهما
بدون الآخر وليس فيها الا توافق الطرفين على الصدق او منافيهما بالجر عطف على
تعليق نسبة اى فان حكم فيها بتنافي النسبتين او عدمه اى عدم تنافيهما فمنفصلة
موجبة او سالبة وهي على ثلثة اقسام لانها اما حقيقية ان كان التنافي او عدمه في
الصدق والكذب جميعا كقولك دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا وليس هذا
الانسان اما ان يكون اسود او كاتبا او مانعة جمع ان كان التنافي او عدمه في الصدق فقط
دون الكذب او مع قطع النظر عنه كقولك اما ان يكون هذا الشئ شجرا او حجرا فانهما
لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان لجواز ان يكون هذا الشئ انسانا وليس اما ان يكون

هذا

هذا الانسان حيوانا او اسود فانه يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما او مانعة خلو
ان كان التنافي او عدمه في الكذب كقولك اما ان يكون هذا الشئ لا حجرا او لا شجرا
فانهما لا يرتفعان لاستحالة ان يكون الشئ حجرا وشجرا ولكنهما قد يصدقان وليس
اما ان يكون هذا الانسان روميا او زنجيا فانه يجوز ان لا يكون روميا ولا زنجيا
لجواز ان يكون تركيا ولما فرغ عن مادة البرهان اراد ان يبين صورته وهي ضربان
اقتراني واستثنائي فاشار اليهما بقوله فصل البرهان والقول بانه لو قال
بدل البرهان الدليل لكان اولى ليشمل غير اليقينيات ليس بشئ اذ هما مترادفان
عند الاصوليين كما صرح به صاحب التنقود فلا تفاوت بينهما نعم لو حمل على اصطلاح
المنطقيين وهو عندهم مختص بما يفيد اليقين لكان له وجه ان خلا بالفعل عن ذكر
لازمه بهيئته وهو النتيجة ونقيضه اى نقيض لازمه فاقتراني لاقتران الاوسط فيه بجزئي
المطلوب نحو كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم حملي ان كان مركبا
من الحمليات الصرفة او شرطي ان كان مركبا من الشرطيات فقط او منها ومن الحمليات
واقسامه خمسة لانه اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او من حملية ومتصلة
او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة والمصنف لم يتعرض لبيانه وبيان شرائط
واحكامه لقلة جدواه وكثرة شعبه وبعد اكثرها عن الطبع والا اى وان لم يخل عن ذكر
لازمه او نقيضه نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان
وهو مذكور فيه بهيئته او لكنه ليس بحيوان ينتج فهو ليس بانسان ونقيضه وهو انسان

مذكور فيه فاستثنائى لاشتماله على حرف الاستثناء اعنى لكن قيل هذا ينافى ما تقدم

من انه ما يستلزم هو لا آخر ان النتيجه ليست قولا آخر فى احد شقى الاستثنائى واجيب بان

المقدمة ليست ذلك بل ملازمة المقدم للتالى وهو مغاير لها على انها قضية والموجود

فيه ليس بعضه والمراد بذكره فيه ذكره طرفيه على ترتيبه وهيئته فيه لا بجميع اجزائه ومبتداء

المط فى الحملى موضوع لانه وضع لان يحمل عليه شئ قيل فى تسميته مبتداء موضوعا نظر لان

المبتداء فى قولنا كل انسان جسم وهو السور ليس بموضوع والموضوع فيه وهو الانسان

ليس بمبتداء واجيب بانه اراد بالمبتداء المبتداء الذى لا يكون سورا والاحسن ان يجاب

بان المراد بالمبتداء المبتداء فى التصديق من حيث هو تصديق ولا مدخل للسور

فيه واصغر لان الموضوع قد يكون اخص من المحمول فيكون اقل افرادا منه فيكون اصغر وذا

اى صاحب الاصغر وهى المقدمة المشتملة عليه صغرى لاشتمالها على الاصغر وخبره اى خبر

المط محمول الحملى على الاصغر واكبر لانه لما كان غالبا اعم كان اكبر اولانه يقع محمول الاوسط

فهو اكبر منه لاندراج الاوسط تحته والموضوع اصغر لانه يقع موضوع الاوسط فيكون

اصغر منه لاندراجه تحته فاخذ الصغر والكبر بالنسبة الى الاوسط لا بنسبة احدهما الى الاخر

كما فى الوجه الاول وذا اى صاحب المحمول وهى المقدمة المشتملة عليه كبرى لاشتمالها

على الاكبر والمكرر بين الموضوع والمحمول وسط لتوسطه بينهما فيكون واسطة فى الاثبات

فان كان مع ذلك واسطة فى الثبوت ايضا كان البرهان لميا والا فانيا وقد يستدل

على اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويلزم منه صدقه وذلك كما فى قياس الخلف ويرجعه

اذ لا يخرج عن احدهما فى نفس الامر ه

الى اقترانى

الى اقترانى شرطى واستثنائى كما يقال لو لم يصدق لا شئ من الحجر بانسان فى عكس

لا شئ من الانسان بحجر لصدق نقيضه بعض الحجر انسان ومتى صدق نقيضه

هذا صدق هو مع المقدمة الصادقة فى نفس الامر وهى لا شئ من الانسان بحجر فينتج لو لم

يصدق ذلك لصدق نقيضه مع تلك المقدمة ثم يجعل هذه النتيجه مقدمة للاستثنائى

ويستثنى رفع التالى ويقال لكن صدق نقيضه معها بط وهو يستلزم بطلان ملزومه

فرجعه الى ابطال اللازم نقيضه المستلزم لابطاله واما بطلان التالى فيحتاج الى بيان

وهو ان يقال لو صدقتا لانعقد منهما شكل اول منتج للمحال او بتحقق ملزومه حقيقته

اى حقيقة المط وهو اى المط عكسه اى عكس ذلك الملزوم فيلزم منه صدق المط كما تقول

بعض الجسم حيوان صادق لتحقق ما هو ملزوم لصدقه وهو كل حيوان جسم والمط عكسه

فيلزم من صدقه صدق المط ضرورة ان عكس الشئ لازمه وصدق اللازم لازم لصدق

الملزوم فقد لاح من هذا ان الدليل قد يقوم على المط ابتداء وينساق النظر اليه

بعينه فيلزم منه ابطال نقيضه وقد لا يقوم عليه بل اما على ابطال نقيضه او لا فيلزم

منه صدقه حكما قطعا كما فى قياس الخلف وعلى تحقق صدق ملزوم المط والمطلق

عكسه فيلزم منه صدقه كما ورد فى رد الاشكال الثلثة الى الاول حيث يحتاج الى عكس النتيجه

فقد احتيج الى بيان التناقض والعكس فلذا قال المصطاب تراه فالنقيضان قدم على

العكس لاحتياجه اليه قضيتان ايتهما صدقت كذبت اختها المتبادر منه

ان سبب الكذب هو الصدق وحده مع عدم اعتبار غيره ويلزم ان سبب الصدق

هو الكذب وحده لتنافيهما بالذات فهما القضيتان المتنافيتان لذاتيهما بحيث
لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما فخرج عن الحد ما ليس كذلك نحو زيد انسان وزيد ليس بناطق
وهذا واجب وهذا ممكن وهذا زوج وهذا فرد وكل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان لان كذب الاخر في هذه الامثلة ليس من نفس صدق الاول بل منه مع استلزامه
لنقيضه فلا حاجة الى قيد لذاته لاخراج الاول ولا الى قيد الاختلاف بالايجاب والسلب
لاخراج الثاني والثالث ولا الى قيد العكس لاخراج الرابع فقوله وبالعكس ليس من تتمة
التعريف على ما هو الظاهر بل هو تعريف ثان مقابل للاول ومنهم من نظر الى الظاهر
جعله جزءا منه احترازا عن الرابع ووجه ذلك بان التناقض انما يجري في قضيتين بينهما
انفصال حقيقي قطعا والمعطوف عليه يشعر بمنع الجمع بينهما والمعطوف بمنع الخلو وقد عرفت
ان الاول وحده يشعر بهما فلا حاجة الى الضميمة اللهم الا ان يقال اشعاره بالاخير
انما هو بطريق الالتزام وهو غير معتبر في التعريفات فتدبر فالشخصية وهي ما موضوعه شخص
شرطها عند المتقدمين الوحدات الثمان الاول وحدة الموضوع اذ لا تناقض في قولنا
زيد قاعد وعمرو ليس بقاعد الثاني وحدة المحمول اذ لا تناقض في قولنا زيد قاعد وزيد
ليس بقائم الثالث وحدة المكان اذ لا تناقض في قولنا زيد قاعد اي في البيت وزيد ليس
بقاعد اي في السوق الرابع وحدة الشرط اذ لا تناقض في قولنا العالم مظلم اي بشرط وجود
الليل والعالم ليس بمظلم اي بشرط وجود النهار الخامس وحدة الاضافة اذ لا تناقض في
قولنا زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لبكر السادس وحدة الجزء والكل اذ لا تناقض

قولنا

في قولنا اعتقت العبد اي بعضه وما اعتقت العبد اي كله السابع وحدة القوة و
الفعل بان يكون القضيتان متحدتين في النسبة قوة وفعلا اذ لا تناقض في قولنا
زيد كاتب اي بالقوة وزيد ليس بكاتب اي بالفعل الثامن وحدة الزمان اذ لا تناقض
في قولنا زيد نائم اي في الليل وزيد ليس بنائم اي في النهار والكل عند المتاخرين
يرجع الى وحدتين وحدة الموضوع والمحمول بالذات والاعتبار لان وحدة الموضوع يندرج
فيها الوحدات الاربع الباقية وعند الفارابي الى وحدة النسبة الحكمية لانها مستلزمة
لوحدة الطرفين وهي مستلزمة للوحدات الست الباقية وذلك يظهر بادنى توجه وغيرها
اي غير الشخصية من المحصورة شرطها معها اي مع الوحدات الثمان التخالف اي تخالف
القضيتين كما لانه قد لا يتحقق التنافي بين القضيتين عند عدمه لجواز كذب الكليتين
نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان وصدق الجزئيتين نحو بعض الحيوان
انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وكون ذلك البعض غير البعض لا يقتضي اختلاف
الموضوع اذ المعتبر اتحاد العنوان والا لم يكن بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية
تناقض فالموضوع في الجزئيتين متحد وهو البعض واما تعيينه فامر خارج لا مدخل له
في تعلق الاحكام وكيفا اذ لا تناقض بين الموجبتين ولا بين السالبتين بل الكلية منهما
يستلزم الجزئية وانت خبير بان كلام المص يوهم بعدم اشتراط الاختلاف في الكيف
في الشخصية وليس الامر كذلك اذ مطلق التناقض مشروط به فالاولى ترك قوله وكيفا
اكتفاء بما فهم من حد التناقض ضمنا او اندراجه في شرائط الشخصية فنقيض الموجبة

وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل ووحدة المحمول يندرج فيهما

حال كونها كلية سالبة لا موجبة جزئية لا كلية وجزئية عطف على كلية اى نقيض
الموجبة حال كونها جزئية سالبة كلية قال المص اورد على هذا ان الخمسة رجال فى الدار موجبة
جزئية لان الحكم فيها على البعض فنقيضها لا شئ من الرجال فى الدار فلو كان فى الدار
اقل من خمسة يلزم كذب القضية ونقيضها معا وهو مح وقد يجاب بان تلك القضية شخصية
فالعدد جزء الموضوع وليس سورا وفيه نظر لان السور كلما دل على كل الافراد او بعضها
وليس مختصا بلفظ كل او بعض حتى ان الالف واللام الاستغراقية سور الكلية والتنوين
سور الجزئية اقول ويمكن الجواب بان خمسة رجال فى الدار مهملة فى قوة الجزئية حيث وقع
الحكم على ما صدق عليه مفهوم الخمسة من غير بيانه كلا او بعضا واذا اردت ان تاخذ
نقيضه فلا بد من ان تورد النفى على افراد ذلك المفهوم وتقول لا شئ من خمسة
رجال فى الدار وعلى هذه القاعدة لا اشكال فى اخذ نقيض كل مرتبة من مراتب العدد
فتدبر وعكس القضية حملية كانت او شرطية ولذا قال تبديل طرفيها المذكورين
من الوصفين دون المقصودين من الذات والوصف اذ ليس فى العكس ذات الموضوع
محمولا ووصف المحمول موضوعا بل بالعكس مع بقاء الصدق اى بحيث لو فرض صدقها
لزم صدق العكس وذلك لان العكس لازم وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانما
لم يعتبر بقاء الكذب ايضا لان اللازم قد يكون اعم فلا يلزم من كذب الملزوم كذبه الا يرى
ان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع ان عكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق
والكيف اذ العكس غير لازم عند المخالفة فيه فان قولنا بعض الحيوان انسان لا ينعكس

الى البعض

الى بعض الانسان ليس بحيوان ولذلك لم يذكره هذا القيد بعض المحققين لان
اعتبار لزوم الصدق يغنى عنه فعكس الموجبتين الكلية والجزئية وانما قدمه على عكس
السالبة لان الايجاب اشرف من السلب ولان العكس يجرى فى الموجبتين دون السالبتين
وقد يقدم عكس السالبة لان الكلية منها تنعكس بمثلها والكلى وان كان سلبا اشرف
من الجزئى وان كان ايجابا جزئية لا كلية اما الاول فلان صدق المحمول على كل ما صدق
عليه الموضوع او على بعضه يستلزم صدق الموضوع على بعض ما صدق عليه المحمول بالضرورة
واما الثانى فلجواز عموم المحمول والتالى نحو كل انسان حيوان وكلما كان الشئ انسانا
كان حيوانا وح لا ينعكس كليا لاستحالة صدق الاخص على كل ما صدق عليه الاعم او على
جميع تقاديره ويلوح من هذا ان العكس يطلق على القضية المبدلة كما يطلق على نفس
التبديل والتعريف انما هو له بالمعنى الثانى وعكس السالبة الكلية مثلها اى سالبة كلية
فعكس قولنا لا شئ من الانسان بفرس لا شئ من الفرس بانسان والا لصدق بعض الفرس
انسان وهو مع الاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو مح نشأ من نقيض العكس لا من الاصل
ولا من الهيئة فنقيض العكس باطل فالعكس حق وهو المط ولا عكس لا كلية ولا جزئية للجزئيتين
لجواز عموم الموضوع او المقدم كما فى قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وقد لا يكون اذا كان
الشئ حيوانا كان انسانا فلو انعكست لزم سلب الاعم عن الاخص وهو غير صادق هذا على
مذهب المتقدمين من المنطقيين واما المتاخرون فقد بينوا انعكاس السالبتين
الجزئيتين الخاصتين الى عرفية خاصة بوجه لا يخلو عن دقة وعكس النقيض تبديل نقيضى

طرفيها هذا على راى المتقدمين اذ عند المتاخرين هو جعل نقيض الثانى اولا وعين
الاول ثانيا مخالفا للاصل فى الكيف فكل انسان حيوان عندهم ينعكس الى لا شئ من اللاحيوان
بانسان وانما اختار مذهب الاوايل لانه المستعمل فى العلوم مع بقائهما اى الصدق
والكيف والسوالب فى عكس النقيض كالموجبات فى العكس فعكس السالبتين سالبة جزئية
فانه اذا صدق لا شئ من ج ب او ليس بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق
ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالاطلاق والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج
دائما وينعكس بعكس النقيض الى كل ج ب دائما وهو مضاد للاصل الكلى ومناقض الجزئى
فهو باطل فالعكس حق وانما لم ينعكس السالبة الكلية كلية لصدق قولنا لا شئ من الانسان
بلا حيوان مع كذب لا شئ من الحيوان بلا انسان لصدق نقيضه وبالعكس اى الموجبات
فى عكس النقيض كالسوالب فى العكس فعكس الموجبة الكلية مثلها فانه اذا صدق كل ج ب
صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ج وهو مع الاصل ينتج
بعض ما ليس ب ب وهو ينعكس الى بعض ب ليس ب وانه محال نشأ من نقيض العكس فهو
باطل فالعكس حق قيل لا يلزم من عدم صدق العكس صدق بعض ما ليس ب ج بل يلزم
منه صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج ولا يلزم منه صدق بعض ما ليس ب ج لان
السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص واجيب بان
المراد بنقيض الطرفين بمعنى السلب لا العدول فاندفع النقض ولا عكس لجزئيتها لصدق
بعض الحيوان لا انسان مع كذب بعض اللاانسان لا حيوان ولما فرغ عن تقسيم

البرهان

البرهان الى الحملى والاستثنائى اشار الى تقسيم الحملى بقوله فصل هيئة وقوع
الوسط وهو الحد المكرر عند الحدين موضوع المط ومحموله بحسب حمله على الاول
ووضعه للثانى او حمله عليهما او وضعه لهما او عكس الاول شكل وهو على اربعة اقسام
اشار اليها بقوله فما اى الشكل الذى هو اى الوسط محمول صغراه موضوع كبراه الاول
نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وانما قدمه على غيره لانه قد ينتج موجبة كلية وهى اشرف
النتايج بخلاف غيره فانه ينتج اما موجبة جزئية او سالبة ولانه اقرب الى الطبع لكونه
على النظم الطبيعى وهو الانتقال من الاصغر الى الوسط ثم منه الى الاكبر حتى يلزم منه الانتقال
من الاصغر الى الاكبر فلذا يكون انتاجه بديهيا ويحتاج اليه غيره واعلم ان الضروب
العقلية فى كل شكل ستة عشر حاصلة من ضرب الاربع فى الاربع لكن المستلزم للمط بعضها فلا بد
من ملاحظة قيد فى كل واحد ليخرج غيره فلذا قال وشرطه بحسب الكيف ايجابها اى
ايجاب صغراه ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيتعدى اليه الحكم بالاكبر ايجابا او سلبا
على الاوسط بخلاف ما اذا كانت سالبة فان الحكم فى الكبرى على ما ثبت له الاوسط و
الاصغر ح ليس منه فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر وبحسب الكم كلية كبراه لان الاصغر
ح يندرج تحت الاوسط قطعا فيتعدى الحكم بالاكبر منه الى الاصغر يقينا بخلاف ما اذا
كانت جزئية لان الحكم على بعض الاوسط لا يوجب الحكم على الاصغر قطعا لجواز ان يكون
الاصغر غير مندرج فيه فلا يحصل الانتاج وسقط بقيد الاول ثمانية اضرب حاصلة من
ملاحظة كل من السالبتين مع الاربع وبقيد الثانى اربعة حاصلة من ملاحظة الموجبتين

مع الجزئيتين فبقيت اربعة الموجبة الكلية مع مثلها او مع سالبة كلية والموجبة الجزئية
مع احديهما وينتج اى الاول المحصورات الاربع بطريق التوزيع فموجبتاه الكلية
والجزئية مع موجبة موجبتيها الكلية والجزئية فقد اشار هنا الى الضرب الاول نحو كل ج
ب وكل ب أ فكل ج أ والى الضرب الثالث نحو بعض ج ب وكل ب أ فبعض ج أ ومع سالبتيه
كلية سالبيتها الكلية والجزئية فقد اشار الى الضرب الثاني نحو كل ج ب ولا شيء من ب أ
فلا شيء من ج أ والى الضرب الرابع نحو بعض ج ب ولا شيء من ب أ فبعض ج ليس أ وانما
قدمت الضروب بعضها على بعض لملاحظة شرف النتيجة وعدمه فنتيجة الاول ذات شرفين الايجاب
والكلية ونتيجة الرابع ذات خستين ولنتيجة ما بينهما شرف وخسة من جهتين لكن رجح
السلب الكلي على الايجاب الجزئي لضبطه وكثرة نفعه مما هو محمول لهما الثاني وانما قدم
لانه قد ينتج الكلي وهو اشرف وان كان سلبا من الجزئي الذي نتيجة الثالث وان كان ايجابا
ولانه يوافق الاول في اشرف المقدمتين وهي الصغرى لاشتمالها على الاصغر الذي هو اشرف
بالنسبة من الاكبر ورد الى الاول لتحصيل المط اما بعكس الكبرى او بعكس الصغرى وجعله كبرى
مع عكس النتيجة وشرط اختلافهما كيفا اذ لولا ذلك لكانتا اما موجبتين او سالبتين
وعلى التقديرين لا يمكن رده الى الاول اما الاول فلان العكس جزئية فلا يصلح كبرى
للاول واما الثاني فلان شيئا من المقدمتين لا يصلح صغرى للاول او نقول وعلى
التقديرين يتحقق الاختلاف في النتيجة وهو يوجب عدم الانتاج اما الاول فلان الحق
في قولنا كل انسان حيوان مع كل ناطق حيوان هو الايجاب ومع كل فرس حيوان هو السلب

واما الثاني

واما الثاني فلان الحق في قولنا لا شيء من الانسان بحجر مع لا شيء من الناطق بحجر
هو الايجاب ومع لا شيء من الفرس بحجر هو السلب وكلية كبراه لانها لو كانت جزئية
لما امكن رده الى الاول لا بعكسها وهو ظاهر ولا بعكس الصغرى وجعلها كبرى
مع عكس النتيجة اذ النتيجة ح لكونها سالبة جزئية ولا عكس لها ولانها لو كانت
جزئية لكانت اما موجبة او سالبة وعلى التقديرين لزم الاختلاف الموجب لعقم
القياس اما الاول فلان الحق في قولنا لا شيء من الانسان بناهق مع بعض الحيوان ناهق
هو الايجاب ومع بعض الحمار ناهق هو السلب واما الثاني فلان الحق في قولنا كل انسان
ناطق مع بعض الحيوان ليس بناطق هو الايجاب ومع بعض الفرس ليس بناطق هو السلب
وقد سقط بالقيد الاول ثمانية اضرب وهي السالبتان والموجبتان المتفقتان في
الكم او المختلفتان وبالقيد الاخير اربعة اضرب وهي السالبتان مع الموجبة الجزئية
والموجبتان مع السالبة الجزئية فبقيت اربعة الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان
مع الموجبة الكلية ولا ينتج اى الشكل الثاني الا سالبة لان النتيجة في الكمية والكيفية
تابعة لاخس المقدمتين فكلتاه الموجبة مع السالبة نحو كل ج ب ولا شيء من أ ب
وبالعكس نحو لا شيء من ج ب وكل أ ب كلية وهي لا شيء من ج أ بعكس الكبرى في الاول
وعكس الصغرى مع عكس الترتيب والنتيجة في الثاني ومختلفاه في الكم اى الموجبة
الجزئية مع السالبة الكلية نحو بعض ج ب ولا شيء من أ ب والسالبة الجزئية مع الموجبة
الكلية نحو بعض ج ليس ب وكل أ ب جزئية وهي بعض ج ليس أ وذلك بعكس الكبرى

فی الاول وبتبدیل نقیضی طرفیها فی الثانی وقد یقال ان کل آب یستلزم لاشئ من آ
لیس ب وینعکس الی لاشئ من لیس ب آ وهو مع الاصل ینتج المط وقد یستدل علی انتاج
الرابع بالخلف وهو انه لو لم یصدق بعض ج لیس آ لصدق کل ج آ وهو کلی مع آب ینتج
کل ج ب وهو ینافض بعض ج لیس ب الذی هو صادق فکان منافضه کاذبا وکذبه
مستلزم لکذب ملزومه اعنی مجموع المقدمتین لکن الکبری منهما وهی کل آب صادقة
فتعین کذب الاخری اعنی نقیض النتیجة وما هو موضوعهما الثالث قدمه علی الرابع
لانه یوافق الاول فی اخس المقدمتین وبیان انتاجه بالرد الی الاول اما بعکس الصغری
او بعکس الکبری مع عکس الترتیب والنتیجة وشرطه ایجاب صغراه اذ لولا ذلک لما امکن رده
الی الاول لا بعکس الصغری ولا بعکس الکبری والترتیب ان کانت سالبة لاشتراط
ایجاب الصغری فی الاول ولا بعکسها مع عکس الترتیب والنتیجة ان کانت موجبة
اذ النتیجة الحاصلة من جزئیة موجبة وسالبة کلیة سالبة جزئیة ولا عکس لها کما مر ولانها
لو کانت سالبة لکانت الکبری اما موجبة او سالبة وعلی التقدیرین یحصل الاختلاف
وهو یوجب عدم الانتاج اما الاول فکقولنا لاشئ من الانسان بفرس وکل انسان
حیوان او ناطق فان الحق فی الاول هو الایجاب وفی الثانی السلب واما الثانی فکقولنا
لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الانسان بصاهل او حمار فان الحق فی الاول
الایجاب وفی الثانی السلب وکلیة احدیهما اذ لولا ذلک لما امکن الرد ایضا لعدم وجود ما
یصلح لکبرویة الاول ولانا اذا حکمنا علی کل ج او علی بعض ب ثم حکمنا علی بعضه

او علی کله با فقد حکمنا علی بعض ب با بخلاف ما اذا حکمنا علی بعض ج بب وعلی بعضه
با لجواز ان یکون ذلک البعض غیر هذا البعض فلم یتعد الحکم من ج الی آ کما تری فی
بعض الحیوان انسان وبعضه فرس فان الحکم علی بعض الحیوان بالفرسیة لا یتعدی
الی البعض المحکوم علیه بالانسانیة وقد سقط بقیدی الاول ثمانیة اضرب کما فی الاول
وبالثانی اثنان الکبریان الجزئیتان مع الموجبة الجزئیة فالبواقی ستة ولا ینتج الا جزئیة
لجواز ان یکون الاصغر المحمول علی الاوسط اعم منه فلا یتعدی الحکم من الاوسط الی
جمیع افراده وهو واضح ولان صغری هذا الشکل بسبب رده الی الاول باحد الوجهین
تصیر موجبة جزئیة وجزئیة الصغری لا تنتج الا جزئیة فموجبتاه الکلیة والجزئیة مع
موجبة کلیة وبالعکس ای الموجبة الکلیة مع موجبة جزئیة موجبة فهناک اشارة الی
ثلثة من الستة الاول موجبة کلیة مع موجبة کلیة نحو کل آ ب ج وکل آ ا الثانی موجبة جزئیة
مع موجبة کلیة نحو بعض ب ج وکل ب آ الثالث عکس الثانی نحو کل ب ج وبعض ب آ
والنتیجة فی الکل هی بعض ج آ بیان الاولین بعکس الصغری والاخیر بعکس الکبری
والترتیب ثم عکس النتیجة وموجبتاه مع سالبة کلیة او جزئیة سالبة وفیه اشارة
الی ثلثة اخری الاول موجبة کلیة مع سالبة نحو کل ب ج ولاشئ من ب آ الثانی موجبة
جزئیة مع سالبة کلیة نحو بعض ب ج ولاشئ من ب آ الثالث موجبة کلیة مع سالبة جزئیة
نحو کل ب ج وبعض ب لیس آ والنتیجة فی الکل هی بعض ج لیس آ بیان الاولین
بعکس الصغری وبیان الاخیر بالخلف وهو هنا ان تاخذ نقیض النتیجة وتجعله کبری

لصغرى القياس فيلزم منافي نقيض الكبرى التي هي صادقة فنا قضها كاذب وكذب يستلزم
كذب ملزومها اعني مجموع الكل الصغرى منهما صادقة فتعين كذب الاخرى اعني نقيض
النتيجة فهي صادقة وهذا الدليل يجري في الخمسة البواقي ايضا وعكس الاول وهو ما هو
موضوع صغراه محمول كبراه الرابع اخره عن الكل لعدم المناسبة بينه وبين الاول في شيء
من المقدمتين ولانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت
اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره ولذلك لم يتعرض له جماعة
من المحققين منهم صاحب المواقف وقد ظن انه هو الشكل الاول بعينه قدمت فيه الكبرى
على الصغرى لموافقته له في الصورة بعد قلب طرفيه وهو خطاء لان تعين الاشكال انما
هو باعتبار تعين طرفي المط ليتحقق نسبة الاوسط اليهما بالوضع او الحمل ولا تعين
لهما الا بتعينه فاذن انما يكون هو عين الاول لو كان المط فيهما واحدا وليس كذلك
بل المط منه عكس المط من الاول لان المط في قولك كل ب ج وكل آ ب بعض ج آ ولو جعلته من
الشكل الاول انتج كل آ ج وشرطه بحسب الكم والكيف مع كلية احديهما اذهما على تقدير عدمه
اما سالبتان او موجبتان مع جزئية الصغرى او مختلفتان مع جزئيتهما وعلى التقادير
يلزم الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما الاول فلان الحق في قولنا لا شيء من الحجر بجماد
مع لا شيء من الانسان هو بحجر هو الايجاب ومع لا شيء من الصاهل بحجر هو السلب واما الثاني
فلان الحق في قولنا بعض الحمار حيوان مع كل انسان هو حيوان هو الايجاب ومع كل حيوان
فرس هو السلب واما الثالث فلان الحق في قولنا بعض الحمار انسان هو مع بعض الحيوان ليس بحمار

هو الايجاب

هو الايجاب ومع بعض الفرس ليس بحمار هو السلب وقد سقط بهذين القيدين
ثمانية اضرب لسقوط اربعة باعتبار عقم السالبتين واثنين لعقم الموجبتين مع
جزئية الصغرى واخرين لعقم المختلفتين الجزئيتين فبقيت ثمانية الاول من موجبتين
كليتين نحو كل ب ج وكل آ ب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية نحو كل ب ج وبعض
آ ب والنتيجة منهما موجبة جزئية وهي بعض ج آ ولا ينتج الاول موجبة كلية لجواز ان يكون
الاصغر اعم من الاكبر الثالث من كليتين والصغرى سالبة نحو لا شيء من ب ج وكل آ ب
ينتج لا شيء من ج آ بيان الكل بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة الرابع عكس الثالث نحو كل
ب ج ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ بعكس الصغرى ليرتد الى الثالث من الثاني او
بعكس الكبرى ليرتد الى الرابع من الثالث وبعكس المقدمتين ليرتد الى الرابع من الاول
فينتج على التقادير نتيجة مطلوبة وانما لم ينتج كلية لا في بيانه كما عرفت بالعكس وعنده
صار احدى مقدمتيه جزئية او القياس على هيئة الشكل الثالث وعلى التقديرين لا ينتج
كلية الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو بعض ب ج ولا شيء من آ ب فبعض ج
ليس آ بعكس المقدمتين ليرتد الى الرابع من الاول السادس من سالبة جزئية وموجبة كلية
نحو بعض ب ليس ج وكل آ ب فبعض ج ليس آ بعكس الصغرى ليرتد الى الرابع من الثاني وهذا
على ما هو الحق عند المتاخرين من انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت من الخاصتين السابع
عكس السادس نحو كل ج ب وبعض آ ليس ب فبعض ج ليس آ بعكس الكبرى ليرتد الى السادس
من الثالث الثامن عكس الخامس نحو لا شيء من ب ج وبعض آ ب فبعض ج ليس آ بعكس الترتيب

لبرد الى الرابع من الاول ثم عكس النتيجة والى هذا التفصيل اشار بقوله وينتج اى الرابع
سوى اولى الاربع من المحصورات وهى الموجبة الكلية فوجبة الكلية معها اى مع الاربع
موجبتها اى موجبة الاربع وسالبتها الجزئية وتثنية سالبتيها كما فى بعض النسخ سهو
من قلم الناسخ اذ الموجبة الكلية مع السالبة الكلية فى هذا الشكل لا ينتج سالبة كلية
فلى هذا لو قال جزئيتيها بالتثنية بدل قوله موجبتها وسالبتها لكان اقصر واظهر
فى المقصود لكونه نصا على جزئية الامرين معا وان كانت الاولى فى غنية عن ذلك
بقرينة استثناء الاولى وفيه اشارة الى الضرب الاول والثانى والرابع والسابع وسالبته
الكلية بالرفع عطف على قوله وموجبة الكلية مع اوليها اى اولى الاربع وهما الموجبتان
سالبة كلية كالثالث وجزئية كالثامن كجزئيتيها اى كما ينتج سالبة الكلية مع الموجبة الجزئية
سالبة جزئية كذلك ينتج جزئيتاه مع خلافيهما كليا اى فى الكم والكيف سالبة جزئية فمو
الجزئية مع السالبة الكلية ينتج سالبة جزئية كالخامس وسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية ينتج سالبة
جزئية كالسادس وقد ظهر من هذا الاجمال ان الضروب المنتجة فى هذا الشكل ثمانية هذا
على راى المتاخرين فانه بيان انتاج الثلثة الاخيرة يتوقف على انعكاس السالبة الجزئية وهم
بينوه اذا كانت من الخاصتين واما المتقدمون فقد جعلوا ضروبه المنتجة خمسة لزعمهم ان
الجزئية غير منعكسة والمص رحمه الله تعالى وافق القدماء فى بحث العكس فحكم بعدم انعكاسها
مطلقا والمتاخرين فى عدد الضروب تنبيها على اختلاف الفريقين وتلميحا الى ثمرة الخلاف
فى الجملة ولما فرغ عن تقسيم الحملى اشار الى تقسيم الاستثنائى بقوله فصل الاستثنائى قد عرفت

تعريفه

تعريفه بانه ما يكون النتيجة او نقيضها مذكوره فيه بالفعل اما متصل ولا بد من اشتماله
على المتصلة اللزومية الموجبة لان العلم بالتالى او بنقيض المقدم يجب ان يستفاد من
استثناء عين المقدم او نقيض التالى وذلك غير متصور فى الاتفاقية وكذا فى السالبة
فيلزم استثناء مقدمه تاليه والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم وهو يبطل اللزوم و
الكثر اى اكثر ما يستثنى فيه المقدم مقترن بان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود نحو ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان فقد علق وجود التالى بوجود المقدم
ليتوصل من الوجود المعلق به الى الاخر وقد يستعمل ان فيما يستثنى فيه نقيض التالى اذ هناك
ايضا تعلق وجود بوجود لكن لا ليتوصل باحدهما الى الاخر بل لينتقل من انتفاء الاول الى
الثانى ويلزم استثناء نقيضه اى التالى نقيضه اى المقدم والا لزم وجود الملزوم بدون
اللازم وانه محال واكثره بلو فانها وان كانت موضوعة لتعليق احد الوجودين المقدرين تقديرا
محضا فى الماضى بالاخر فيفهم منه انتفاؤهما على معنى ان سبب انتفاء المعلق هو انتفاء
المعلق به فى نفس الامر من غير التفات الى ان سبب العلم به ماذا هو بل يبنى الكلام على انه معلوم
للمخاطب من غير استدلال باحدهما على الاخر كما يظهر لك بالتامل فى قولك لو جئتنى لاكرمتك
لكن ارباب المعقول يستعملونها فى مقام الاستدلال لتفيد استلزام وجود امر لوجود امر اخر
مع انتفاء الثانى فيعلم منه انتفاء الاول لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم ومنه
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما منفصل وهو ما يكون بغير شرط
فلا يكون فيه لزوم صريحا فلا بد من ملاحظة ما يحصل به اللزوم ضمنا فاشار اليه بقوله

واما عكس نقيض الامرين فلا لاستلزام النقيض جواز ان يكون اللازم اعم كما فى المثال المذكور

ويلزمه التنافي بين الامرين اللذين هما جزءا المنفصلة حتى يلزم من وجود هذا
مثلا عدم ذاك ومن عدم ذاك وجود هذا فلولا ذلك وا لغرض انه لا لزوم فيه
صريحا لكان احدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال
لانه انما يكون بالملزوم مع اللازم اما اثباتا ونفيا فيكون بينهما انفصال
حقيقي فمن اثبات كل واحد منهما نقيض الاخر لاستحالة اجتماعهما ومن نقيضه
عينه اى عين الاخر لاستحالة ارتفاعهما فالنتايج باعتبار جهتي التنافي اربعة نحو
العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس
بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج او اثباتا فيكون بينهما منع الجمع فالاولان
اى فيلزم من اثبات الاول نقيض الثاني ومن اثبات الثاني نقيض الاول واما
الاخيران فغير لازم مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس
بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما
لجواز انتفائهما كما في الشجر او نفيا فيكون بينهما منع الخلو فالاخيران اى فمن نقيض الاول
عين الثاني ومن نقيض الثاني عين الاول لاستحالة ارتفاعهما واما الاولان فغير
لازم لجواز اجتماعهما مثاله هذا الشيء اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر
او لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر ولما كان الاقتراني والاستثنائي متغايرين في الصورة
اراد ان يشير الى جواز تبديل صورة كل منهما بصورة الاخر فقال ورد الاقتراني
الى الاستثنائي اما الى المتصل فبان يجعل الوسط ملزوما للمطلوب فيقال في نحو هذا

بان يجعل الوسط محمولا على الاصغر مقدما وغير المطلوب تاليا

انسان

انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان فهو حيوان واما الى المنفصل فبان يوخذ منافي الوسط ويضم معه
فيحصل المط بعد الاستثناء فيقال في نحو الاثنان زوج وكل زوج ليس بفرد فالاثنان
ليس بفرد الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد واورد بان هذا الحكم ان
كان جزئيا فظاهر والا فلا يظهر في نحو المثال المذكور اولا لان ضم منافي الانسان
وهو اللاانسان اليه والقول بان هذا اما ان يكون انسانا او لا انسان لكنه انسان
لا ينتج المط وهو هذا حيوان نعم لو ضم فيه نقيض الاكبر وهو اللاحيوان اليه وقيل
هذا اما انسان او لا حيوان لكنه انسان فليس بلا حيوان لكان مستلزما للمطلوب
وبالعكس بان يجعل الملزوم للمط وهو المحمول في الاستثنائية وسطا وثبوته للموضوع
وهو موضوع الاستثنائية ايضا صغرى واستلزامه للمحمول كبرى فينتج عين المطلوب ففي
مثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكن هذا انسان فهذا حيوان هذا انسان
وكل انسان حيوان فهذا حيوان وفي لكنه ليس بحيوان فليس بانسان هذا ليس بحيوان
وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان فهذا ليس بانسان وفي مثل العدد اما زوج واما
فرد لكنه زوج فليس بفرد هذا زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا ليس بفرد وعليه فقس
هذا اذا كان المقدم والتالي في المتصلة والمنفصلة متشاركين في الموضوع وان لم
يكن كذلك كما في مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا لكن الشمس طالعة

فليل الليل بموجود فطريق رد الاول ان يقال النهار لازم لطلوع الشمس الموجود وكل
ما هو لازم لطلوع الشمس الموجود موجود ينتج النهار موجود وطريق رد الثاني
ان يقال الليل مناف لطلوع الشمس الموجود وكل ما هو مناف لطلوع الشمس الموجود
ليس بموجود ينتج الليل ليس بموجود ولما فرغ عن المبادي المنطقية اشار الى المبادي
اللغوية لاحتياج الفن اليه كما مر بقوله المبحث الثاني في المبادي اللغوية وهي ما يتوقف
عليه هذا العلم من المسائل التي من شانها ان يبين في اللغة ولما كانت هي من اللغة
تعلق الكلام بحدها وطريق معرفتها وابتداء وضعها واقسامها فلذا قال اللغة
اصلها لغي من لغي بالكسر اذا لهج بالكلام والهاء عوض عن اللام لفظ وهو في اللغة
الرمي ولذلك سميت الدنيا لافظة لانها ترمي بمن فيها الى الاخرة ثم اطلق على ما يتلفظ
به الانسان حقيقة او حكما وضع الوضع تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق او احس الاول
فهم منه الثاني وبه يخرج المهمل المعنى وهو ما يفهم من اللفظ لفظا كان او غيره مفردا
كان او مركبا وقيل الغرض من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها المفردة بل استفادة
المركب منها بانضمام بعضها مع بعض على وجه مخصوص لان الافادة يتوقف على العلم بالوضع
المتوقف على فهم المعنى بالضرورة فلو توقف فهم المعنى على اللفظ وافادته لزم الدور
اجيب بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع وهذا
العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بالضرورة بل على فهمه في الزمان السابق
فلا دور لتغاير الفهمين ويمكن ان يجاب ايضا بان الوضع يتوقف على فهم نفس المعنى
هذا مذكور في شرح المنهاج

وكونه

وكونه مراد المتكلم يستفاد منه ويتوقف على دلالته فلا دور ولما وجب معرفة اللغات
وليس للعقل مستقلا بها اذ التعيين ممكن لذات فلا يحكم العقل به ولا بعدمه الا
لموجب اشار الى ما يحصل به تلك المعرفة بقوله وطريقها النقل وهو العمدة وان كان للعقل
ولذا قيل ان العقل لا يهتدي الا الى الواجبات والممتنعات
ايضا مدخل فيه اذ صدق الناقل مما لا بد منه وانه لا يحصل الا بالعقل والنظر في شرائط
لا بالنقل والا دار او تسلسل ثم النقل على قسمين الاول تواتر يفيد بنفسه القطع بصدق
الناقلين وهو فيما لا يقبل التشكيك كالنار والنار والسماء والارض الى غير ذلك
من الاسماء المشهورة المتداولة بين الناس كافة فان علمنا بها كعلمنا بهذا وذلك و
لعدم قبول التشكيك
الثاني احاد يفيد بنفسه ظنا وهو فيما يقبل التشكيك كالتشكيك بجمل النخل والجراد المحيط
الباجس الى غير ذلك من اللغات الغريبة المروية معنعنة من الادباء كالخليل والاصمعي
قيل الرواة معدودون على انهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والخطاء عليهم جائز و
فلم يبلغوا حد التواتر
ايضا قد وقع الخلاف في كثير من الاسماء المشهورة كالجلالة فانهم اختلفوا في انه سرياني
او عربي مشتق او غير مشتق كلي او جزئي فكيف يحصل التواتر واجيب بان القدح في الاول
بان يكون موضوعا ابتداء كلي وبجرح الماكلي او جزئي
مكابرة لكونه انكار المعلوم بالوجدان وهو غير مسموع ومطلق الاحتمال لا يقدح في الثاني
نعم الاحتمال الراجح ينافيه وهو غير لازم
لا تريبا في القطع ونحن لا ندعيه فيه واعلم انهم قد اختلفوا في ان اللغة هل تثبت قياسا
ام لا ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول ليس النزاع في نحو زيد مما وضع لشيء مع هويته بدون
علة توجبه وان كان قد يطلق على الغير بالمشابهة ولا في نحو ضارب مما علم وضعه لذات ماله
فاذا قيل هذا سيبويه فالمراد انه شبيه به او حافظ بعلمه
الصفة نقلا ولا في نحو رفع الفاعل مما علم كونه لكل ما اسند اليه الفعل او شبهه مقدما عليه
كالحكم في رفع الفاعل

على جهة قيام برا استقراء فان اطلاقهما على الجزئيات المخصوصة كاطلاق الكلي على الجزئي
فلا يكون بعضها اصلا لبعض آخر بل النزاع في ان ما وضع لشيء فيه وصف صالح للعلية وهو
يدور معه وجودا وعدما ثم وجد ذلك الوصف في غير ذلك الشيء هل يطلق على ذلك الغير
وضعا ام لا فالمختار عند المحققين منهم المص رحمه الله هو الثاني ولذا قال ولا تثبت اي اللغة
قياسا لما سيجيء من ابطال العمل بالقياس ولجواز ان يصرح الواضع باعتبار ذلك الوصف
وغير ذلك الشيء وبعدمه بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة فاذا سكت
عنهما بقي الاحتمالان متساويين فترجيح احدهما على الآخر تحكم ومن حكم به فعليه
اثبات الرجحان وهذا الدليل جار في القياس الشرعي ايضا قالوا الاسم دار مع الوصف وجودا
وعدما والدوران يفيد الظن بعلية المدار للدائر فاينما وجد ذلك وجد هذا لاستحالة
تخلف المعلول عن العلة والجواب بان الدوران لو دل على العلية دل على علية المعلول المساوي
لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها ممتنع قطعا وكذا المشروط دائر كذلك
مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء منها علة
لدائره فالاستدلال بالعلية منقوض بهذه الصور ليس بشيء فان كون المدار صالحا
للعلية معتبر كما اشرنا اليه وليس شيء من تلك المدارات صالحا لها فلا نقض بل
الجواب المعارض على سبيل القلب بارتباط خلاف قول المستدل بدليله كما اشار اليه
بقوله والدوران منقلب تقريره ان ما ذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغة بالقياس لكن
عندنا ما ينفيه وهو ان الاسم دار مع المحل منضما الى الوصف وجودا وعدما فالوصف

جزء العلة

جزء العلة والاسم تابع للمجموع من حيث هو لا للوصف وحده فلا يلزم وجوده حيث
وجد الوصف فقط وان منع الدوران عدما هنا منع الدوران وجودا ثمة لانه عين النزاع
واعلم انه لا ريب في اختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني دون بعض وهذا الاختصاص
لكونه ممكنا لا بد له من مخصص قطعا وهو اما ذات اللفظ بان يكون بينهما مناسبة
ذاتية مخصوصة نشأ منها ذلك الاختصاص او غيره وذلك الغير اما الله تعالى او غيره والى
الاول ذهب الكبير عباد بن سليمان الضيمري وبعض المعتزلة واهل التكسير والمص وافق ساير
المحققين في رده متمسكا بقوله والوضع اي وضع اللفظ لنقيضين كالقرء للحيض والطهر
وهما نقيضان باعتبار ثبوتهما او سلبهما عن المحل القابل للوجود والطهر وان لم يكن
نقيضا للحيض لكنه مساو لنقيضه وهو اللاحيض واطلاق النقيض على مساويه شايع كما في
الضرورية والممكنة العامة يدفع المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى اذ لو تحققت المناسبة
لزم ان يناسب اللفظ الواحد للنقيضين بالطبع وهو مح قيل لا نم استحالته كيف
والمركب قد يقتضي لذاته اشياء مختلفة كالشجر فانه يقتضي بالطبع حركة اغصانه الى
العلو وعروقه الى السفل وحركته في الكم واجيب بان بطلانه بديهي فانكاره مكابرة
وقد يجاب بانا نفرض ذلك في حرف واحد والبسيط يستحيل ان يختلف مقتضى ذاته
قالوا لو لم يكن الاختصاص لمناسبة ذاتية لانتفى واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه لو وجد فاما ان يكون هناك تخصيص من واضع او لا فعلى الثاني يلزم الترجح بلا
مرجح وعلى الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وكلاهما محالان لان الممكن لا يترجح بذاته ولا ير

احد الطرفين منه على الاخر الا بمرجح والجواب لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح كيف وارادة
الواضع خالقا كان او مخلوقا مخصصة ولا استحالة في ذلك لان للفاعل المختار ان يرجح
احد المتساويين على الاخر بالارادة كتخصيص الله سبحانه ايجاد العالم بوقت معين مع تساوي
نسبته الى جميع الاوقات وتخصيص الناس الاعلام بالاشخاص مع تساوي النسبة والممتنع
انما هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح غير الارادة وانت خبير بان بناء هذا الجواب
على مذهب الاشاعرة دون المعتزلة المانعين من الترجيح بمجرد الارادة وقد يقال المخصص
هو خطور اللفظ وحده بالبال عند ارادة الوضع او سبق المعنى دون غيره حال خطور
اللفظ المعين وفيهما نظر لانه ان تمشى فيما لا يخطر غيره فلا يتمشى فيما خطر هو وغيره
وهو ظ على ان هذا المخصص لا يتصور عند من قال ان الواضع هو الله سبحانه واعلم ان كلام
الخصم ظاهر البطلان ضروري ويمكن ان يكون رمزا وتنبيها على ما عليه ائمة الاشتقاق و
التصريف ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة
وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها علما ان لا يسوي بينها واذا اخذ في تعيين شيء منها
لمعنى ان لا يهمل التناسب بينها قضاء لحق الحكمة مثل ما ترى بالفصم بالفاء الذي هو
حرف رخو لكسر شيء من غير ان يبين وان للتركيبات كالفعلان والفعلى بتحريك العين
فيهما مثل النزوان والحيدى خواص ايضا لان في حركته تنبيها على حركة مسماه ولما ثبت
ان دلالة اللفظ بالوضع اراد ان يشير الى الواضع فقال وهو اي الواضع اما الله سبحانه
ذهب اليه ابو الحسن الاشعري ومتابعوه والعلم بالوضع ح نشاء من التوقيف الالهي اما بالو

بذاته او بواسطة ارسال ملك عبدا او عبادا بكون الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق
اصوات وحروف في جسم او في الاجسام واسماعها لواحد او جماعة او بخلق علم ضروري
لواحد او جماعة بان اللغات وضعت لتلك المعاني بدليل قوله تع وعلم آدم الاسماء
كلها فانه دل على ان جميع الاسماء بتوقيفه سبحانه فهو واضعها وكذلك الافعال
والحروف لان كل واحد منها يحتاج الى الاخر كما يشهد به المحاورة فتعسر التكلم بالاسماء
وحدها فتعليمها يستلزم تعليمهما ايض وتخصيصها بالذكر لانها اقوى ولعدم القليل
بالفصل ولان الاسم في اللغة يطلق على الكل والتخصيص من تصرف النحاة وبدليل قوله تع

اورد العلامة الشيرازي على الوجه الاول بان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم الافعال والحروف

ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم حيث
انه ليس المراد بها العضو المخصوص اذ لا اختلاف في تركيبه ولو ثبت فانه في غيره
من الاعضاء ابلغ واكمل فكان جعله آية اولى فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها
واطلاقها عليها من باب اطلاق اسم السبب على المسبب كما في قوله تعالى حكاية و
اجعل لي لسان صدق في الاخرين وهو من احسن وجوه المجاز او البشر ذهب اليه
ابو هاشم واصحابه والوضع عندهم اما من واحد او من جماعة تواطؤا عليه لانبعاث

اي وضع بعضهم الالفاظ للمعاني

داعيتهم اليه ثم عرفوا غيرهم بقرينة الاشارة والتكرار كما انهم يعلمون الاطفال كذلك
بدليل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم حيث دل على ان بعثة الرسول
مسبوقة باللغة فلو كانت اللغة توقيفية لكانت مسبوقة بالبعثة فيلزم تقدم كل واحدة
منهما على نفسه زمانا وانه ظاهر البطلان وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نم

ان اللغة سابقة على البعثة لجواز ان يكون لسان قوم مجازا من قبل من قبل ابنائه
على ان الرسول يعرفهم ولا ثم يبلغ رسالته فكان اللغة كانت متقدمة على الرسالة
واما ثانيا فلانه ان تم الدليل فانما يدل على ان ليس الواضع هو الله سبحانه ولا يلزم
بمجرد هذا ان يكون الواضع هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز ان يكون الواضع ملكا
اوجنا واما ثالثا فلانا لا نسلم انها لو كانت توقيفية لكانت مسبوقة ببعثة الرسول وانما
يلزم ذلك اذا كان التوقيف بالارسال ولا يجب ذلك لجواز ان يكون بالوحي الى نبي والنبي
من الرسول والجواب عن الاول ان الاصل عدم التجوز وعن الثاني ان لا قائل بالمذهب
الاخر وعن الثالث ان الرسول اعم من ان يكون مبلغا للاحكام او غيرها بل اعم من ان
يكون بشرا او غيره فالنبي المبلغ للغات هو ايضا رسول كالملك الذي جاء بالوحي فانه
ايضا رسول للرسول وهذا الجواب يدفع النقض الاتي ايضا فتدبر ومنهم من ذهب الى القدر
الضروري من وضع الالفاظ التي بها يدعو الانسان غيره الى التواضع والدلالة
الاصطلاحية توقيف وما الباقي ذهب اليه الاسفرايني وقد صرح جماعة من المحققين ان الباقي
عنده محتمل والقول بان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف وان كان
مذكورا في بعض الكتب لكن لم يتحقق صاحبه والا اي وان لم يكن الضروري منه تعم دار او تسلسل
لان معرفة الاصطلاح تتوقف على معرفة ذلك القدر وذلك القدر على هذا التقدير
انما يعرف بالاصطلاح فيلزم توقف معرفته على سبق معرفة الاصطلاح فان كان هذا
عين الاصطلاح المتوقف على معرفته لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وهما باطلان

وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض الاية

كما بين في موضعه فلزم ثبوت المطلوب ولا قطع في شيء منها اي من هذه المذاهب ولذا
توقف كثير من المحققين هنا وهو مختار القاضي ابي بكر والغزالي وفي عبارته وعبارة
العضدي والعلامة نوع اشعار الى ان المسئلة علمية والمطلوب منها اليقين ورد ذلك
بان الحق في مباحث اللغات هو ان ليس المط تحصيل القطع والا لم يثبت المط في اكثر
المسائل بل يكفي فيها الظن والظهور فلنا ان الجواز الهام الوضع وارادة الحقائق و
التوقيف على وضع سابق هذا رد على الدليل الاول من وجوه الاول منع ان يراد بالتعليم
معناه الحقيقي لجواز ان يراد به الهام وضع الالفاظ لمعانيها حال كونه مقيدا بان
الخاصة ماسة الى كونها علامة دون غيرها لاختصاصها بخفة المؤنة وعموم الفائدة
ووجودها مع وجود الحاجة وانقضاءها مع انقضاء الحاجة مع احتياجه الى ما يظهر
ما في ضميره فوضعها لمعانيها وهذا مثل قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم
اي الهمناه بالاتفاق وفيه ان هذا خلاف الظاهر فلا يعارض الثاني بعد التسليم
منع ان يراد بالاسماء معناها المتعارف لجواز ان يراد بها الحقايق والمسميات كتعليم
ان الخيل للكر والجمل للحمل بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير
راجع الى الاسماء لعدم سبق غيرها وضمير العاقل لا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات
مع تغليب العقلاء على غيرهم وفيه ان هذا يستلزم مجازين بخلاف رجوعه الى الاسماء
فانه مجاز واحد فتذكير الضمير ليس بدليل على ما ذكرتم والظاهر ان التعليم للاسماء و
للمسميات لدلالة الاسماء عليها ويدل عليه قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فلما انبأ

باسمائهم لظهور ان المراد بالزام الملئكة بطلب اسماء الاشياء على ما يدل عليه الاضافة
ولولا ان التعليم لها لما صح الالزام لان صحته انما يكون لو سال الملئكة عما علم آدم اذ لو
سالهم عن شيء آخر لما يحصل الالزام لجواز ان يكونوا عالمين بما علم آدم وفيه ان جاز
هذا لا يستلزم عدم الالزام لحصوله بسبب انبائه بالاسماء وعدم انبائهم بها الثالث
بعد التسليم منع الدلالة على ان الواضع هو الله سبحانه لجواز ان يعلمه يكون الواضع قوما
آخرين قبل آدم ثم علمه ما اصطلحوا عليه ووقفه على وضعهم كما انا نعلم اطفالنا ما اصطلح
علماؤنا المتقدمون وفيه انه خلاف الظاهر لان الاصل عدم وضع سابق والاقدار
منع يتعلق بالدليل الثانى للمذهب الاول تقريره سلمنا ان ليس المراد بالالسنة العضو المخصوص
لكن لا نم تعين حملها على اللغات لجواز حملها على الاقدار على وضع اللغات ولا شك ان
التوقيف عليها بعد الوضع والاقدار عليه سواء فى كونهما آيتين فكونه آية لا يدل على ثبوت
احدهما دون الاخر والاول يرجح من وجوه الاول ان اطلاق اللسان على ما صدر منه من
اللغات اولى من اطلاقه على غيره وهو الاقدار على وضعها الثانى ان ارادة الاقدار تقتضى
زيادة الاضمار الثالث ان اطلاق اللسان على اللغات شايع ذايع حتى كانه حقيقة عرفية
كما يقال فلان يعرف لسان العرب اى لغتهم بخلاف اطلاقه على الاقدار فانه نادر جدا و
الثانى يرجح بان الاقدار على الوضع ادل على كمال القدرة وبديع الصنع من التعليم وبان جعله
سبحانه علة فاعلية للاختلاف بلا واسطة ابلغ من جعله علة بالواسطة والجواب عنهما
ان الكلام فى الظهور لا فى الاولوية من جهة المبالغة على انه يقع التعارض ح بينهما وبين

الاثنين

الاثنين من الوجوه المذكورة فيبقى واحد بلا معارض للاول فيرجح وقد يقال حمل الالسنة
على الاقدار غير سديد فان اقدار الله تعالى ايانا على الوضع غير مختلف انما المختلف
اوضاع اللغات او اللغات الموضوعة وهى غير الاقدار وانت خبير بان هذا مشترك لان
الاقدار بازاء التوقيف لا يصح اختلاف اقداركم لا يصح اختلاف توقيفكم والجواب عنهما
ان الاختلاف الحقيقى غير لازم والاعتبارى متحقق فيهما وتعليم آدم رد على دليل
ابى هاشم ومتابعيه بيانه ان دلالة الاية على مسبوقية الرسالة باللغة مسلمة لكن
قوله ولو كانت اللغة توقيفية لكانت مسبوقة بالرسالة ممنوع لجواز تعليمه سبحانه لآدم
وتوقيفه باللغات موضوعة للمعانى المخصوصة باحد الوجوه المذكورة لا لقوم
الرسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال رسول اليهم فيتاخر اللغات عن الرسالة
مع تقدمها عليها بحكم الاية فيلزم المحذور واما اذا كان آدم هو الذى علمه الله سبحانه
فلا يلزم ذلك فانه علم ابناءه ثم ارسل اليهم فكانت الرسالة بعد لغة قوم ومعرفة
اللغة قبلها فلا محذور ومثل هذا يجرى فى غير آدم من الرسل عليهم الا ان الظاهر ما ذكره
المص وقد يقال لا نم مسبوقية اللغات بالرسالة على تقدير كونها توقيفية لجواز حصوله
بالالهام او بخلق اصوات وحروف فى اجسام جمادية او بخلق علم ضرورى فى عاقل واحد
كما مر الجواب ان ذلك وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر جدا ونحن ندعى الظهور و
الاحتمالات البعيدة لا تدفعه وقد يجاب عن الاخير بان العلم الضرورى بالوضع يقتضى
العلم الضرورى بالواضع وهو الله تعالى على هذا التقدير فيلزم ان لا يكون ذلك العاقل

مكلفا بالمعرفة وهو باطل اجماعا وهو ليس بشيء لان العلم بالوضع انما يقتضي العلم
بالوضع مثلا بوضع معين وعلى تقدير التسليم لزم ان لا يكون ذلك العاقل مكلفا
بالمعرفة فقط ونحن نلتزمه والاجماع على ان كل عاقل مكلف بالمعرفة ممنوع كيف لا وقد
قال جمع من المحققين كالغزالي وغيره ان المعرفة ضرورية والتعريف رد على الثالث
ان قوله وذلك القدر على هذا التقدير انما يعرف بالاصطلاح ممنوع لجواز ان يخطر
لواحد ويعرف غيره بالترديد والقراين من غير ان يكون لذلك الغير معرفة وشعور على
الوضع وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات اي كما في تعريف الوالدين لغتهم للاطفال
بتكرير الخطاب عليهم مرة بعد اخرى مع عدم علمهم بالاوضاع وبهذا يظهر انه يمكن منع توقف
معرفة الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر بل الترديد كاف في الكل لان ذلك القدر
انما هو اصطلاح ذلك الواحد فاذا جاز له تعريف اصطلاحه بالترديد فقد جاز
للكل ولقايل ان يمنع كون تعريف الاطفال بالاشارات للوالدين لجواز ان يكون بخلق العلم
الضروري فيهم والاشارات شرط ولما اراد ان يبين اقسام اللفظ وكان البحث عنها
من حيث الدلالة تصدى لذكر الدلالة اولا بقوله فصل دلالة اللفظ اللام للعهد
اشارة الى اللفظ الموضوع فخرج بالاضافة الدلالة الغير اللفظية وضعية كانت او عقلية
والدلالة اللفظية الغير الوضعية عقلية كانت وطبعية فاختص البحث بالدلالة اللفظية
الوضعية والدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والدلالة اللفظية
الوضعية عرفوها بانها انفهام المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم

بالوضع

بالوضع على معناه المتبادر من اضافة المعنى اليه كمال معناه فلا حاجة في اخراج جزئه
الى قيد الكمال مطابقة تسمية للمسبب باسم السبب كدلالة الانسان على الحيوان الناطق وعلى جزئه
التضمني تضمن كدلالته على الحيوان وحده وفي توصيف الجزء بالتضمني ايماء الى ان الدلالة
التضمنية دلالة على الجزء في ضمن الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة
من دلالتين احديهما على الجزء واخريهما على الكل بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة
متعلقة بامر له جزء فيفهم الجزء بعين فهم الكل فالدلالة على الكل لا يغاير الدلالة
على الجزء مغايرة بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى المجموع من حيث
هو تسمى مطابقة والى الجزء تسمى تضمنا فالفرق بين الدلالتين انما هو بالاعتبار
وليس التضمن تابعا للمطابقة بحسب الذات بان ينتقل الذهن من اللفظ الى الكل ثم
منه الى الجزء كما ذهب اليه بعض المنطقيين لاستلزامه تقدم وجود الكل على وجود الجزء
في الذهن مع اتفاقهم على عكس ذلك في الوجودين نعم كثيرا ما يقال ان الدلالة
التضمنية تابعة للمطابقة نظرا الى ان المقصود من وضع اللفظ لمعنى مركب هو معرفة
المجموع من حيث هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الجزء تبع لها باعتبار انتسابها
الى الكل لا يقال اذا اتحدتا ذاتا فكيف يتصور ان يكون احديهما في ضمن الاخرى
لانه يقال لما كان جزء المعنى في ضمنه كانت نسبتها الى الجزء كانها في ضمن نسبتها الى
الكل فالدلالة بالاعتبار الاول كانها في ضمنها بالاعتبار الثاني فتدبر وعلى
خارجه اللازم كالزوجية للاربعة وانما اعتبر لزوم الخارج لان اللفظ لا يدل على كل خارج

لاستحالة دلالته على امور غير متناهية ولا على بعض دون آخر لاستحالة الترجيح
بلا مرجح ولعدم الفهم فلا بد من تحقق علاقة اللزوم لينتقل الذهن بملاحظتها من
المسمى الى الخارج ومنهم من قيده بالذهني وهو كون الخارج بحيث يلزم من تصور
المسمى تصوره فيرد ان لزوم كثير من المجازات غير بين فيخرج عن حد الالتزام واجاب
بعض الفضلاء بان المجاز لا بد له من قرينة وفهم المعنى معها موجب لفهم الخارج
فيكون بينهما لزوم ذهني وفيه نظر لان الدال عليه ح ان كان هو المجموع المركب
اي حين ان يلاحظ الترجيح بالمسمى
من اللفظ والقرينة لزم ان لا يكون ذلك المجموع لفظا اذ كانت القرينة
لان المركب من اللفظ وغيره
عقلية فلا يصح جعل دلالته قسما من الدلالة اللفظية وان كان هو غير لفظ
بالمعنى العام الذي جعل مقسما
اللفظ بمعونة القرينة كان هذا الجواب مما يؤيد ذلك الايراد لانه اذا لم يلزم
من مجرد فهم المسمى فهم الخارج بل احتاج الى القرينة لم يكن اللزوم البين
شرطا والتحقيق ان الخلاف في هذا الاشتراط مبني على تفسير الدلالة فمن
فسرها بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك
ومن فسرها بفهم المعنى من اللفظ اذا اطلق لم يشترط ذلك اذ يكفي الفهم والانتقال
في الجملة والاول مذهب ارباب الميزان والثاني مذهب ارباب الاصول والبيان
ولذا اطلق المص اولا ثم صرح ثانيا بقوله ولو عرفا اي ولو كان لزوم الخارج
مستندا الى العرف كالجود بالنظر الى الحاتم والبخل بالنسبة الى المادر والغفاهة
بالقياس الى باقل التزاما والحيثية معتبرة في التعريفات احترازا عن المشترك

بين الكل والجزء كالامكان للخاص والعام او بين الملزوم واللازم كالشمس للقرص

بين الكل والجزء كالامكان للخاص والعام او بين الملزوم واللازم كالشمس للقرص
والشعاع ثم ان قصد قصدا جاريا على قانون اللغة فلا يلزم تركيب زيد
لو قصد بجزئه جزء معناه بجزئه المترتب مع جزء آخر في السمع فخرج مثل ضرب وضارب
مما دل بمادته على معنى وبصورته على معنى آخر منضما اليه وهو اعم من التحقيقي والحكمي
فان ضرب دل على الحدث بمادته وبصورته على الزمان وضارب دل على الحدث ايضا بمادته وعلى اتصاف ذات ما به ولا ترتب بين المادة والهيئة في السمع
فيدخل مثل اضرب جزؤه اي جزء معناه مطابقيا كان او تضمنيا او التزاميا
قيل لا يصدق ح تعريف المركب على شيء من افراده بل يصدق عليها تعريف المفرد
فينتقض التعريفان جمعا ومنعا بيان ذلك انه لا بد في المركب من ان يقصد
بجزئه جزء كل واحد من تلك المعاني وكل مركب فرض لا بد من ان ينتهي جزؤه اولا
الى جزء اولا الى بسيط لئلا يلزم التسلسل فلا يقصد بجزء اللفظ جزء ذلك المعنى
البسيط التضمني او الالتزامي فيكون
فيكون مفردا
واجيب بان المراد بالقصد في تعريف المركب
القصد في الجملة اي في بعض اجزاء تلك المعاني لا في جميعها وبعدم القصد في تعريف
المفرد انتفاؤه من جميع الوجوه فاذا قصد بجزء اللفظ جزء معنى واحد من تلك
المعاني كان اللفظ مركبا مثل الحيوان الناطق فانه وان لم يقصد بجزئه جزء
المعنى البسيط كالجوهر مثلا لكنه قصد بجزئه جزء معناه المطابقي فاندفع
هذا
النقض ومن المحققين من قيد مورد القسمة بالمطابقة لئلا يرد عليه فعاد عليه
النقض بالمركبات المجازية فركب نحو الحيوان الناطق واضرب ونضرب وتضرب للمخاطب
فان الالف دلت على المتكلم وبما في الحروف على
دون الغائب لان حرف المضارعة فيه انما تدل على نسبة الفعل الى فاعل ما لا

الى فاعل معين وجزء المعنى انما هو هذا لا ذاك و لا لمفرد وله اقسام باعتبار
انتفاء القيود المعتبرة في قسيميه منها عبد الله وبعلبك وتابط شرا علما العدم دلالة
اجزائها على شيء حال العلمية اما اذا اشترط في الدلالة القصد فظاهر واما اذا لم
يشترط فلعدم دلالتها من حيث كونها اجزاء للاعلام وان دلت من جهة اوضاع اخر
لا العدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على انها مستعملة في المعاني العلمية
كما قال بعض المحققين لان القرينة مانعة من الاراده دون الفهم كما في المشترك
العلامة التفتازاني
ولورود النقض عند عدمها فان استقل اي المفرد في الدلالة على معناه بان لا يحتاج
فيها الى ضم كلمة اخرى للدلالة على متعلقه ولم يدل بهيئته اي بصيغته وصورته
على زمان من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال فاسم سواء لم يدل
عليه اصلا كزيد او دل ولكن لا بحسب الصيغة وح فالزمان اما نفس مدلوله كاليوم
او جزءه كالصبوح او خارج عنه كاسم الفاعل حال العمل نحو زيد ضارب او دل افعل
نحو ضرب يضرب فان الاول بصورته دال على الزمان الماضي والثاني على الزمان
المستقبل بدليل اختلاف الزمان عند اختلاف الصوره وان اتحدت الماده و
اتحاده عند اتحاد الصوره وان اختلفت المادة وقيل في المقدمتين نظر اما الاولى
فلاختلاف صور الماضي في الخطاب والتكلم والغيبة مع اتحاد الزمان واما الثانية
فلاتحاد صور المضارع مع اختلاف الزمان من الحال والاستقبال واجيب بان
المراد ان للماضي طايفة من الصور لغة وللحال والاستقبال طايفة اخرى مشتركة

بينهما

بينهما ولا شك انه كلما وجد فرد من الطايفة الاولى وجد الزمان الماضي سواء اتحدت
الماده او اختلفت ولم يوجد شيء من الزمانين الاخيرين وكلما وجد فرد من الطايفة
الثانية وجد الزمانان ولم يوجد الزمان وهذا هو المراد بالمقدمة الثانية ولا خفاء
في صدقه وكلما انتفت عن الماده الطايفة الاولى باسرها وتحقق فيها شيء من افراد
الطايفة الثانية انتفت الدلالة على الزمان الماضي وتحققت الدلالة على الزمانين
وكلما انعكس انعكس الحكم وهذا هو المراد بالمقدمة الاولى ولا شك في صدقها
فاندفع البحث على المقدمتين والا اي وان لم يستقل في الدلالة على معناه بل يحتاج
فيها الى ضم ما يدل على متعلقه فحرف كمن والى فان دلالتهما على الابتداء والانتهاء
المخصوصين تتوقف على ضم ما يدل على متعلقهما كالبصرة والكوفة في قولنا سرت
من البصرة الى الكوفة واما نحو ذو وفوق وتحت الى غير ذلك مما لا يحصى فانها وان لم
يجز استعمالها الا بمتعلقاتها لكن لا لافادة معانيها بل ليتوصل بها الى ما هو
الغرض من وضعها فان الصاحب هو معنى ذو يفهم منه عند الاطلاق لكن لما كان
الغرض من وضعه التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وجب
اضافته لتحصيل ذلك الغرض لا لفهم معناه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين
عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر ثم اللفظ المفرد ينقسم تارة اخرى باعتبار
نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام لانهما اما متحدان او متعددان
او اللفظ متحد والمعنى متعدد او بالعكس فهذه اربعة اقسام والمص اشار الى الاول

وكذا امكان العلو وهو معنى فوق يفهم منه عند الاطلاق لكن وضعه ليتوصل الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وهو عليه البواقي ٥

بقوله وان اتحد معناه اى معنى المفرد المستعمل حال كونه متساويا فى كثرة من الافراد الموجودة
او المقدرة كالانسان والعنقا فمتواطى لتوافق الكثيرين فى صدقه عليها ومتفاوتا
باولويه او اولية او بالشدة كالوجود للخالق والمخلوق فانه فى الخالق اولى واقدم
واشد من المخلوق مشكك لانه يشكل السامع فى انه متواطى او مشترك لفظى باعتبار توافق
افراده فى اصل المعنى وتخالفها باحد الوجوه المذكورة اورد عليه بان ما به التفاوت
ان كان داخلا فى مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للافراد فانه فى الاشد دون الاضعف
والا فلا تفاوت بينها فيه واجيب بانه فى مفهوم الاشد باعتبار حصول المشترك فيه
وصدقه عليه لا فى مهية المشكك فالافراد متفاوت المهيات فى ذلك المفهوم والمفهوم
مشترك بينها وفى هذا المقام بحث لان متحد المعنى غير منحصر فى الكلى لجواز ان يكون
جزئيا ويمكن ان يجاب بانه اكتفى بذكر احد المتقابلين عن ذكر الاخر وانما خص الكلى بالذكر
دون الجزئى لكونه اصلا ولبيان تفاوت مراتبه والى الثالث بقوله وان كثر اى معنا
فمشترك اى فذلك اللفظ مشترك فيه بالنظر الى المعنيين معا ومجمل بالنسبة الى كل واحد
منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا
من هذه الحيثية وكون المراد منه هذا او ذاك غير مظنون لتساوى نسبته اليهما
فكان مجملا من هذه الجهة والقول بالعكس مطروح فان الاشتراك لا يتصور الا بين
شيئين ان وضع اى عين بنفسه لا مطلقا من واحد او متعدد سواء كان ذلك
المتعدد من اهل اصطلاح واحد او لم يكن لكل واحد من تلك المعانى باوضاع متعددة

ابتداء بلا ملاحظة مناسبة لوضع سابق سواء وقع فيه النقل اولا فيندرج فيه المرتجل
كالعين والقرء والجون واعلم انهم قد اختلفوا فى انه هل يجوز ان يراد فى حال واحدة
من معبر واحد بالمشترك معانيه بطريق الحقيقة ام لا فذهب طايفة الى الاول وفرقة
الى الثانى واستدلوا بانه اذا لم يكن اللفظ موضوعا للجميع المعانى من حيث هو لم
استعماله فيه حقيقة وان وضع له كان استعماله فى بعض معانيه دون الجميع وهو
خارج عن محل النزاع واختار البيضاوى الشق الاول واجاب بان عدم كونه
حقيقة فى المجموع ممنوع لم لا يكفى الوضع للاستعمال فى الجميع حقيقة والجواب
ان هذا المنع مكابرة فان الكل المجموعى غير الكل الافرادى واذا وضع للثانى
واستعمل فى الاول كان استعمالا فى غير ما وضع له فلا يكون حقيقة قالوا ولو لم يجز
لم يقع ولكنه وقع لقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ والصلوة هى
من الله مغفرة ومن غيره استغفار والمراد من الاية كلاهما والجواب انه يجوز
ان يكون خبر الله مقدرا بقرينة المذكور اى ان الله يصلى وملائكته يصلون
ومثل هذا ليس بعزيز ولقوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ
مَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ
مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ فان لفظ السجود مشترك بين وضع الجبهة
على الارض وبين الانقياد والمراد كلاهما لانه اريد بسجود غير الناس الانقياد وهو
ظاهر وبسجود كثير من الناس وضع الجبهة دون الانقياد والا فلا وجه للتخصيص

لاختصاص الجميع في الانقياد واعترض عليه بان حرف العطف لاقتضائه التكرار بمثابة
العامل فح يكون التقدير يسجد له من في السموات ويسجد من في الارض هكذا
فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس مما نحن فيه واجاب
عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل سلمنا لكنه بمثابة بعينه
لكونه قرينة له وح يكون لفظا واحدا اراد به معاني مختلفة ورده بعض المحققين
بان كونه بمثابة العامل متفقا عليه عند النحاة فمنعه مكابرة واما كونه بمثابته
فان اريد بعينه لفظا فمسلم ولا يضر وان اريد لفظا ومعنى فممنوع ثم انه منقوض
بقولهم العين باصرة وفوارة وكذا وكذا فلتدبر والا اى وان لم يوضع لكل ولا محالة
يكون ح موضوعا للبعض ومنقولا عنه الى غيره فمنقول ينسب الى الناقل فان كان
هو الشرع سمي منقولا شرعيا كالصلوة او العرف العام سمي منقولا عرفيا كالدابة او
الخاص سمي منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة ان اشتهر في الثاني المنقول اليه وترك
استعماله في الاول المنقول عنه بلا قرينة والنقل على خلاف الاصل لان الاصل
بقاء استعمال اللفظ في المعنى الاول بناء على حجية الاستصحاب ولتوقفه على وضع
بازاء معنى الاول ونسخه بان يصير مهجورا ووضع ثان وعدم النقل لا يتوقف الا
على الاول والا اى وان لم يشتهر في الثاني فحقيقة ان استعمل في الاول وعلامتها ثنتان
سبق المعنى الى الفهم والثانية عراء اللفظ عن القرينة عند استعماله ومجاز ان استعمل
في الثاني وهو يحتاج اليه الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين على احد الوجوه الاتية

والنقل

والنقل من الاول الى غيره بخلاف الحقيقة فانها تحتاج الى الاول
وحده ولذلك قالوا الاصل في الاطلاق الحقيقة لاحتياج المجاز الى مقدمات
اكثر واعلم ان المجاز ان غلب على الحقيقة كالطلاق فان استعماله في معناه
المجازي وهو رفع قيد النكاح غالب على استعماله في معناه الحقيقي وهو الارسال
فالظاهر انه يحمل على المجاز الراجح وقيل تساويا لان كلا واحد راجح من وجه مرجوح
من وجه آخر وقيل الحقيقة اولى والى الثاني بقوله واذا كثرا اى اللفظ والمعنى كالانسان
والفرس فان لكل منهما معنى غير معنى الاخر فمتباينة سواء تباينت المسميات بذواتها
كالسواد والبياض او تواصلت بان كان بعضها للذات وبعضها للصفة كالسيف
والصارم او بعضها للصفة وبعضها لصفة الصفة كالناطق والفصيح والى الرابع بقوله
او كثر اللفظ فقط دون المعنى بان يكون نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة واحدة
بحسب الوضع وان كان هو ايضا متعددا في نفسه فدخل فيه ترادف الالفاظ المشتركة
وخرج عنه ترادف الالفاظ المجازية فمترادفة من الترادف الذي هو ركوب احد
خلف آخر كان المعنى مركوب واللفظان راكبان عليه سواء كانت من لغة واحدة او
لغات كثيرة ثم اللفظ ينقسم بالنسبة الى معناه مع ملاحظة الدلالة الى اقسام متعددة
كما اشار اليها بقوله فصل اللفظان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة التخاطب وهي
قيد للفعلين معا او للاول او للاخير فقط لقيام الاحتمال في اكثر النصوص فنص
من نصصت الدابة اذا استخرجت بتكليفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد ومنه مجلس

العرو من منصة لا زديا د ظهورها سائر المجالس وقد عد القسم الاول والثانى و
الرابع المذكورة فى الفصل السابق منه والا اى وان لم يكن كذلك بل يحتمل غيره وهو
ما سوى تلك الاقسام الثلثة مما ذكر فى ذلك الفصل فلا يخ اما ان يكون احدهما راجحا
والاخر مرجوحا او هما متساويان فالراجح اى فاللفظ الراجح دلالته على احد معنييه
وهو الحقيقة والمنقول اليه ظاهر قال الشهيد انواع اربعة الراجح بحسب الحقيقة الشرعية
كدلالة الراجح على المناسك المخصوصة وبحسب الحقيقة العرفية كدلالة لو جاء احد منكم
من الغائط على الحدث والمطلق العام بالنسبة الى مدلوليهما والمرجوح اى
اللفظ المرجوح بالنظر الى احد معنييه وهو المنقول منه والمجازى مأول من آل اى رجع
والتاويل رجع اللفظ الى بعض المعانى واللفظ المساوى دلالته على معنييه وهو
المشترك مجمل بالنظر الى كل واحد منهما والمشترك بين الاولين اعنى النص و
الظاهر وهو مطلق الرجحان الذى هو جنس لهما الا ان الاول ممتاز عن الثانى
بالمرجوحية والثانى عن الاول بعدمها متشابه وفى جعل المشترك محكما ومتشابها مناقشة
ظاهرة اذ هما من اقسام اللفظ والمشترك ليس منها وان دل اى اللفظ على الطلب
اى على طلب فعل فخرج ما لا يدل على الطلب اصلا وما دل على طلب الترك من النهى كما ذهب
اليه جماعة ولو جعلناه عبارة عن طلب فعل ايض كما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا بد
من اخراجه من تقييد الفعل فى الامر بكونه غير كف حال كون ذلك اللفظ صادرا من مستعل
سواء كان عاليا فى الواقع ام لا فامر كاضرب من مساو مع قصد التساوى فالتماس

مع قصد التسافل فسؤال ودعاء نحو اللهم اغفر لى فصل المشترك لم يعرفه لانه
ظهر فى الفصل السابق انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فخرج المتواطى والمشكك و
المجاز على القول بوضعه والمنقول وقد عرفه العلامة والامام الرازى بانه لفظ موضوع لحقيقتين
فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال خرج بتعدد الحقيقة المترادف بالخروج
من بين وبالوضع الاول المجاز وبقيد الحيثية المتواطى وفيه نظر لانه لا وجه لتخصيص المترادف
بالخروج من بين سائر الالفاظ المتحدة المعانى ولان المتواطى انما وضع لحقيقة
واحدة مشتركة لا لحقيقتين فخرج بقيد الاول واعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا
او ممكنا او ممتنعا والممكن اما ان يكون واقعا اولا فهذه احتمالات اربعة وقد ذهب
الى كل واحد منها طائفة الا انه لا فرق بين كونه ممكنا واقعا وبين كونه واجبا عند
التحقيق لان الوجوب ههنا الوجوب بالغير والممكن الواقع هو الواجب بالغير لان الممكن
ما لم يجب عن الغير لم يقع وكذا الممكن الغير الواقع هو الممتنع بمثل ما ذكرنا فالاربعة
راجعة الى الوقوع والى عدمه فلذلك لم يتعرض المص الا لهما واقع فى اللغة لثبوت
العين وهو للباصرة والذهب مثلا وامثالها كالقرء والجون ونحوهما لان تردد
الذهن عند سماع هذه الالفاظ بلا قرينة آية الاشتراك اللفظى اذ لو كان معنويا
او حقيقة ومجازا لما كان كذلك ومن قال بانه يجوز ان يكون كلا مشتركا او لو احد
معنى ثم خفى موضع الحقيقة وشاعا جميعا لا يلتفت اليه لان ذلك احتمال بعيد
واحكام اللغات لا يجب ان ينتهى الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة ولان

الاجناس لانها لا تدل على خصوصيات مسمياتها نفيا ولا اثباتا ولكنها واقع
اتفاقا ولدل ايض على نفى المجاز وانه واقع قطعا واختلف القائلون بوقوعه
فى اللغة فى وقوعه فى القرآن فذهب المحققون اليه وهو مختار المص فلذا قال وفى
القرآن عطف على قوله فى اللغة اى المشترك واقع فى القرآن كقوله تع ثلثة قروء
فالقرء مشترك بين الطهر والحيض بدليل التردد قال المانعون لو وقع فاما ان
يقع مبينا او غير مبين والاول بطلان فيه تطويلا بلا فائدة لامكان اداء المقصود
بما لا يحتاج الى بيان والثانى ايض باطل لانه غير مفيد للمقصود لتساوى نسبته
اليه والى غيره والجواب لا نم ان الثانى بط لانه بعد افادته فائدة اجمالية مطلقة يفيد
فى الاحكام خاصة فائدة كما اشار اليها بقوله والاستعداد اى استعداد المخاطب
للامتثال اى للاتيان بالمقصود عند البيان فائدة فان ذلك بسبب كونه طاعة
مستلزم لنيل الثواب كما ان عدمه بواسطة كونه عصيانا مستلزم لنيل العقاب
وقد يجاب بعد اختيار الاول بانا لا نم وجود التطويل لجواز ان يكون القرينة حالية
لا لفظية ولو سلم انها لفظية فلا نم انه مع القرينة اطول مما لا يحتاج الى بيان
ولو سلم فلا نم انه بلا فائدة لان البيان بعد الاجمال لكونه ابلغ واوقع فى النفس
فائدة وصرف النظر الى القرينة والفحص عنها لكونه متضمنا للثواب فائدة اخرى
بل ربما يفيد لفظ القرينة سوى التعيين معنى يناسب المقام فيحصل بالمجموع من
زيادة فائدة ما لا يحصل بذكر المنفرد ولما فرغ عن الاشتراك وكان بينه وبين الترادف

نوع مناسبة فى ان التعدد من جهة واحدة فقط اشار بعده الى الترادف بلا فصل
بقوله والترادف واقع لم يعرفه لانه قد علم فى التقسيم السابق وربما يعرف بانه توارد
اللفظين فصاعدا على الانفراد اصالة على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بالانفراد
التابع مع متبوعه نحو شيطان ليطان وبالاصالة الحقيقة والمجاز لمعنى واحد والمجاز
لو باعتبارين كما يقال للشجاع الحسن الوجه اسد وبدر وبوحدة المعنى التاكيد والمؤكد
فان التاكيد يدل على تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل
المعنى لا تقويته فلا يتحد معناهما وبوحدة الجهة الحد والمحدود ويندرج تحته ترادف
المفردات والمركبات مثل قعدت خوفا وجلست فرقا فانهما لفظان دالان بالانفراد
على معنى واحد باعتبار واحد نعم لو قيد اللفظ بالافراد كما فى المنهاج يخرج عن الحد
كاسد وسبع للحيوان الخاص وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة وانسان وبشر لنوع من
الحيوان كل ذلك يظهر بالتصفح والاستقراء ولنص اهل اللغة وقولهم وامثال ذلك
حجة واختلفوا فى جواز وقوع احد المترادفين موقع صاحبه فى التركيب فذهب المحققون
اليه مطلقا وذهبت طائفة منهم الرازى الى عدمه وفصل آخرون منهم صاحب المنهاج
فاجازوا فى لغة واحدة لا فى لغتين والمختار عند المص هو الاول فلذا قال ويجوز تبادلهما
اى المترادفين مطلقا لان صحة التركيب يتعلق بالمعنى اذ الغرض من تركيب الالفاظ تادية
المعنى المركب وهى لا تختلف بقيام احد المترادفين مقام الاخر لان كلا منهما يفيد عين
ما افاده الاخر فاذا جاز ان يقال رايت انسانا جالسا جاز ان يقال رايت بشرا قاعدا

ماذكره لا ينفي كونها الآن حقيقة فيهما وهو المقصود واستدل بعضهم على وجوب
وقوعه اولا بان الالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية والمعاني غير
متناهية بالضرورة واذ من جملتها الاعداد وهي غير متناهية فلو لم يقع الاشتراك
ووضع كل لفظ لمعنى واحد كان الزائد على المتناهي من الغير المتناهي وهو الاكثر
خاليا عن الاسم واللازم بط لانه يخل بغرض التفاهم اذ ما يفهم ح ذلك الزائد
لما عوده من فهم المعاني بالالفاظ ولما لم يكن هذا مما ارتضاه المص رده بقوله لا لخلو
الاكثر اي اكثر المعاني عن الاسم معناه اي المشترك لانا نمنع تناهي الالفاظ والمركب
من المتناهي متناهيا كالعدد سلمناه لكن الوضع انما يجب لمعان مختلفة كلية وهي
متناهية واما غيرها من الجزئيات فقد كفى الوضع لها عن مؤنة الوضع لها واما لزعد
التجويز فهو اصالة عدم الاشتراك والمجاز خير منه سلمناه لكن الوضع انما يمكن لمعان
معقولة وهي متناهية لاستحالة تعقل ما لا يتناهى على التفصيل سلمناه لكن لا نم
فوات التفاهم لجواز حصوله بالفاظ مجازية سلمناه لكن يلزم اشتراك اللفظ بين معان
غير متناهية وانه يخل بالتفاهم فيرد عليه ما اعترف ببطلانه وثانيا بانه لولاه
لما اشترك الموجود بين الحادث والقديم اشتراكا معنويا واللازم بط اما الملازمة
فلان الموجود يطلق عليهما بطريق الحقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لكل منهما بخصوصه
لكان باعتبار وضعه لامر مشترك بينهما فيكون مشتركا معنويا واما بطلان اللازم
فلانه واجب في القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا واحدا منهما والا لزم

ان يكون

ان يكون الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه محال اذ الوجوب والامكان
من لوازم الماهيات وهما متنافيان وتنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات
فيلزم منافاة الشيء لنفسه ولما لم يكن هذا ايض مما ارتضاه المص رده بقوله ولا لاشتراك
الموجود بين الحادث والقديم معنى لولاه لانا نمنع بطلان اللازم اذ لا استحالة
في ان يكون الواحد بالحقيقة واجبا نظرا الى موصوف لاقتضائه اياه اقتضاء تاما ممكنا
نظرا الى آخر لعدم اقتضائه كذلك كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي
الحادث ممكنان مع انهما مشتركان بينهما معنى قال المانعون لو وقع لاخل بالمقصود
من الوضع وهو اعلام المراد وافهامه واللازم بط بيان الملازمة ان الفهم لا يحصل
مع الاشتراك للتساوي في نسبته الى معانيه فلو فهم منه المراد لزم الترجيح بلا مرجح والجواب عنه
بمنع الملازمة اما اولا فبانه لا اختلال في المقصود مع القرينة الدالة على تعيين المراد و
التطويل ليس بلا فائدة لان المتكلم قد يقصد افهام احد دون غيره فيضم قرينة
معلومة له مجهولة لذلك الغير واما ثانيا فبان الاجمال في المعنى قد يقصد من
اللفظ كالتفصيل لغرض من الاغراض كما اذا سئل عن شيء فيخاف من التصريح بانه
يكذب ومن السكوت ان يجهل فيطلق مشتركا ليصح له ان يقول ذا مرادي وكما اذا اراد
ان يحصل للمخاطب مزيد ثواب بواسطة السعي في تحصيل القرينة ليحصل له معرفة المط
من الخطاب على انه لو تم الدليل لدل على امتناع وضعه من قبيلة واحدة دون قبيلتين
فلا يلزم مما ذكرتم امتناعه مطلقا وهو المط ولدل ايض على امتناع وضع اسماء

لاتحاد المقصود فيهما وللقاعدة فروع منها قوله صلى الله عليه وآله امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمقتضى القاعدة سقوط القتل بلا اله غير الله
او ما عدا الله او لا اله الا الرحمن وامثال ذلك ومنها رواية الحديث بالمعنى وهي جائزة
بشرطين احدهما اتحاد المعنى في الصورتين والثاني تساوي العبارتين في الجلاء و
الخفاء لان الشارع مخاطب بالمحكم والمتشابه لاسرار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها
عن وضعها ولا بد من ان يكون الراوي من علماء العربية ليكون عالما بوجوه استعمال
الالفاظ ولما اورد المانعون مطلقا بانه لو جاز ذلك لجاز خدا اكبر بدل الله اكبر واللازم
بط فالملزوم مثله والملازمة بينة تعرض المص للجواب عنه بقوله ولا يرد علينا خدا اكبر
اما المنع الملازمة ان اريد بها تكبيرة الافتتاح لان الشارع عين لنا لفظا خاصا لا يجوز
للمكلف العدول عنه ولولا ذلك لكان ذلك جائزا واما المنع بطلان التالي ان اريد بها
غيرها مما يفيد اصل معنى الله اكبر على ان ذلك لا ينهض حجة على المفصلين احتج من جاء
بان الترادف غير واقع اولا بانه لو وقع لعري وضع احد اللفظين عن الفائدة لحصولها بالآخر
واللازم بط لانه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب انه يفيد التوسعة في التعبير عن
المقصود لكثرة الذرائع اليه وقيل ليتمكن من تادية المقصود باحدى العبارتين عند
نسيان الاخرى ويقدح التخصيص بوقت النسيان بحكم والتزيين اي تزيين الكلام برعاية
جهات الحسن الحاصل من احدهما دون الآخر كالسجع والقافية والموازنة والتجنيس
نحو البدعة شرك الشرك وكو قيل حبالة الشرك لفات وثانيا بانه لو وقع لزم تعريف

المعرف لان اللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول وانه مح لانه تحصيل الحاصل والجواب
انه يفيد تكثير العلامات اي يفيد نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بالمعنى به لا لاجماعا
وانه غير مح والجواب بان اللفظ علامة الشيء ما يعرف بها مالها العلامة فلا فرق بينها و بين
المعرف ولما ظن ان الحد والمحدود كالانسان والحيوان الناطق والتابع والمتبوع كشيطان
ليطان مترادفان اشار المص الى دفعه بقوله وليس منه اي من باب الترادف الحد الحقيقي
مع المحدود وانما قيدناه به لان اللفظي مرادف له كما مر ودعوى الترادف في الرسمي بعيد
جدا والتابع مع المتبوع عرفهما بعضهم بانهما كل لفظين على وزن واحد موضوعين
او المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه بيان ذلك ان الحد يدل على اجزاء
المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته عليها اجمالية فهما وان دلا على معنى
واحد لكن لا يدلان عليه من جهة واحدة فلا يكونان مترادفين لاعتبار اتحاد الجهة
في الترادف والتابع لا يصح افراده عن المتبوع ولو افرد لم يدل على شيء اصلا بخلاف
المترادفين فلا يكون منه ايض فصل الحقيقة وهي فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشيء اذا ثبت
او بمعنى المفعول من حققته اذا اثبته ثم نقل من الامر الذي له ثبات الى العقد
المطابق للواقع لانه اولى بالثبوت من العقد الغير المطابق ثم نقل منه الى القول
المطابق ثم نقل منه الى الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي ومعناها الاولي
والتاء على الاول ظاهر لان فعيلا بمعنى فاعل لا يستوي فيه المذكر والمؤنث فكانت
في الاصل جارية على موصوف مؤنث ثم نقل مع التاء وعلى الثاني مشكل لان فعيلا

يعني فاعلا لا يستوي فيه المذكر والمؤنث فكانت فلم يكن في الاصل مع التاء او ك
يدفع هذا بانها للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة لانه اذا صار اللفظ اسما بعد
ما كان وصفا كانت اسمية فرعا للوصفية فيشبه المؤنث لان المؤنث فرع المذكر
فيجعل التاء في الفرع علامة للفرعية كما جعل في الاصل المشبه به كذلك لفظ هذا جنس
يندرج تحته الالفاظ كلها مستعمل فصل عن المهمل وما يتوهم من انه اذا استعمل لفظ
واحد تارة في وضع اول واخرى في غيره سواء كان من شخصين ولو في زمان واحد او من
واحد في زمانين صدق كل واحد من الحدين عليه في حال كل واحد من الاطلاقين فلا
يكون شيء منهما مطردا ومنعكسا مدفوع بان الصادر من هذا او في هذا الزمان
غير الصادر من ذلك او في ذلك الزمان لان الجزئيات بينهما مغايرة بالذات فا
طرد كل منهما وكذا عكسهما فلا حاجة الى قيد زائد لاخراج مثله في وضع اول
اي بسبب وضع اول سواء كان من اهل اللغة او العرف او الشرع وسواء كان شخصيا
او نوعيا فلفظ في سبب للاستعمال وكلها في هذا المعنى شواهد لا صلة له ولا لزم
اعتبار التجوز في الوضع وقيد التخاطب والحيثية في الحد ليصح تعلقها بالاستعمال
ولئلا ينتقض الحد بالصلوة مثلا اذا استعملها الشارع في الدعاء فانها مجاز
قطعا ويصدق عليها انه لفظ مستعمل في شيء وضع له اولا وانما يخرج عن الحد باحد
هذين القيدين اذ وضعها للدعاء ليس في اصطلاح التخاطب ولا استعمالها من حيث
انها موضوعة له اولا واستعمالها في التسمية وهو شايع مشهور بل ذهب جماعة من

الاصوليين الى ان في لها حقيقة شرعية لا يوجب شيئا من المحذورين اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان استعمال الصلوة في الدعاء ليس لسبب وضع اول بل اما المناسبة
بلا وضع او لوضع غير الاول ملحوظ فيه وضع سابق على اختلاف الاصطلاحين والمجاز
مفعل من الجواز بمعنى العبور من جزت المكان وهو مصدر او مكان لان المفعل
مشترك بينهما نقل من احدهما الى الفاعل وهو الجائز ثم نقل منه الى لفظ مستعمل
في غيره اي بغير وضع اول وانما لم يقل في وضع غيره اي غير وضع اول وانما لم
ليتناول المجاز على تقدير القول بالوضع النوعي فيه وعدمه والقول بالوضع الشخصي فيه
واعتبار النقل في خصوصياته وان كان داخلا ايضا الا انه يخرج بقيد العلاقة اذ
المتبادر الى الفهم ان الاستعمال المجرد علاقة معتبرة نوعها فلا مدخل فيه للنقل
كما يخرج غير المستعمل والحقيقة بقيد في غيره قيل الحد غير جامع لخروج التجوز بتخصيص
الاسم ببعض مسمياته اذ ليس هو مستعملا في غير وضع اول واجاب عنه العلامة الشيرازي
بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فالاستعمال في البعض
يكون في غير ما وضع له المجرد مناسبة ولما كان من حكم المجاز وجوب حمله ما اقتضاه
الدليل دون الحقيقة قيده بقوله لعلاقة بينه وبين المدلول الحقيقي وهي مناسبة
بينهما يتمكن بها الرجل من التجاوز عن احدهما الى الاخر وانما اعتبرها لان اللفظ
لم يوضع له بوضع جديد فلو لم يتحقق المناسبة بينهما لكان غير مفيد ولا شيء
منهما اي من الحقيقة والمجاز قبله اي قبل الاستعمال لانتفاء فصلهما وان كان

اكتفاء الواضع في هذه الصور بمثل هذه العلاقة وقال العلامة بالاول ثم قال
وفي بعضهم عليه نظر ولو سلم فاللازم من الدليل عدم استقلال العلاقة في
الاقتضاء ولا يلزم منه لزوم انضمام النقل اليها لجواز ان يكون المقتضي مركبا منها
ومن غير النقل وقالوا ثانيا لو لم يكن النقل شرطا لكان استعمال اللفظ في احاد
المجاز اما قياسا او اختراعا واللازم بكلا قسميه بط اما القياس فلما مر واما الاختراع
فلانه لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيه واما الملازمة فلان استعمال اللفظ
فيما لم يصرح به من الاحاد ان كان لعلة مشتركة بينه وبين ما صرح به مقتضية
لتعدية حكم الاستعمال فهو القياس والا فهو اختراع للغة لا تكلم بلغتهم والجواب لا نم انه لو لم
يكن قياسا لكان اختراعا انما يكون كذلك لو لم يكن معلوما من كلامهم صحة الاطلاق
لكنه ليس كذلك لانا علمنا بالاستقراء ان العلاقة مصححة للاطلاق كما في رفع الفاعل
والا لزم مما ذكر كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا وانتم لا تقولون به واعلم ان
الاصوليين ذكروا وجوها يعرف بها التمييز بين الحقيقة والمجاز منها ان يصرح
اهل اللغة باسمهما او بحدهما او بخواصهما ومنها سبق المعنى الى الفهم في الحقيقة و
سبق غيره في المجاز لولا القرينة وينتقض عكسهما بالمشترك بالقياس الى معناه الحقيقي
والمجازي لكن يمكن دفعه بان خاصة الشيء لا يجب ان يكون شاملة لجميع افراده ومنها
تعلق اللفظ بما يستحيل تعلقه به مثل واسئل القرية ومنها ما اشار اليه المص بقوله
وقد يعرف اي المجاز وفيه نوع اشعار بكثرة ما به المعرفة بالسلب اي بسلب المعنى

الحقيقي

الحقيقي عما استعمل فيه اللفظ في نفس الامر اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز بعد استعما
ما يصلح لهما فبسلب احدهما يحصل العلم بالاخر اعترض بانه لا يعرف بسلب بعض
المعاني الحقيقية عنه كون اللفظ مجازا فيه لان اللفظ اذا كان معناه الحقيقي متعددا
كالمشترك صح سلب كل واحد من المعنيين عن الاخر ولا يوجب ذلك كون اللفظ
مجازا فيه وسلب جميع ما هو معناه حقيقة عنه لا يعلم الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني
الحقيقية لاستحالة سلب الشيء عن نفسه والعلم بانه ليس شيئا منها لا يحصل الا
اذا علم ان اللفظ مجاز فيه فاثبات كونه مجازا به فان السلب يستلزم دورا مضمرا
بواسطة والجواب انه لا دور لانه انما يلزم فيما اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة
فيه ام مجاز ثم يستدل على مجازيته بسلب الحقيقة واما اذا علم ان للفظ معنى مجازيا
ومعنى حقيقيا ثم سمع في مقام ولم يعلم ايهما المراد في ذلك المقام فانه يعرف بسلب
الحقيقي فيه لا مر يقتضيه ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ في ذلك المقام
مجاز وايضا انما هو سلب البعض عن المستعمل فيه كاف في افادة التجوز لان اللفظ
ح متردد فيه بين الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز دفعا للاشتراك ولا يلزم الدور لان
سلب البعض عنه لا يتوقف على العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لانه يحتمل ان يكون
بعضا اخر في بادي الراي فان قيل ذلك يوجب ان يكون المشترك مجازا في كل معنييه
وهو بط قطعا اجيب بان ذلك فيما اذا لم يعلم انه حقيقة او مجاز واما اذا علم كونه
حقيقة كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا وبعدم اطراده اي المجاز

نادرا بل ربما يدعى عدم وجوده لانتفاء معظم فوائد الوضع واعلم ان الاعلام ليست
حقيقة ولا مجازا صرح بذلك الامام الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام ومما
يؤيد ذلك انهم صرحوا بان المراد من الوضع وضع اللغة او الشرع او العرف وحصرت
بالاستقراء في خمسة وعشرين وان كان بعض الاقسام منها متداخلة آ المجاورة كجري الميزاب
ب السبب للمسبب كالمطر للنبات ج عكسه كالاثم للخمر والاول اولى منه د الملزوم للازم
كالنطق للدلالة ه عكسه كالحرارة للنار والاول اولى منه و الكل للجزء كالاصابع
للانامل ز عكسه كالعين للرقيب والاول اولى منه ح المحل للحال نحو فليدع ناديه ط
عكسه نحو فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي ففي الجنة ى الضد للضد
كالشجاع للجبان ويمكن ارجاع كل هذا الى الاول بان يراد بالمجاورة الاجتماع في الاعيان
او في الاذهان يا المشابهة وقد يكون في صفة ظاهرة كالاسد للشجاع لمشابهتهما
في الجراءة وقد يكون بحسب الصورة كالفرس للمنقوش على الجدار ويسمى هذا النوع
من المجاز استعارة يب المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة يج عكسه كالمشفر للشفة
وهذا اولى من الاول يد الخاص للعام كزيد للعالم يه عكسه كعكسه والاول اولى منه
يو حذف المضاف اليه نحو وجاء ربك يز حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا وفي ...
ان ينتظم الكلام اذا زيد عليه ما نقص منه يح الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا
اي لئلا تضلوا ويمكن ان يجعل الحذف مطلقا قسما واحدا يط الاول اليه كالخمر
للعصير ك الكون عليه كاليتيم للبالغ كا الة الشيء له كاللسان للذكر كب احد البدل

للآخر

للآخر كالدية للدم كج النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس كد المعرف باللام
للواحد نحو ادخلوا الباب اي بابا نقلا عن الائمة كه الزيادة نحو ليس كمثله
شيء وهي تعرف بان ينتظم الكلام عند اسقاطه واعلم انهم قد اختلفوا بعد الاتفاق
على اعتبار العلاقة في انه هل يشترط النقل عن ائمة اللغة في احاد المجاز باعيانها
ام يكفي فيه النظر الى وجود القرينة والاقتفاء باثرها فذهب المص الى الثاني ولذا قال
ويكفي اي اعتبار نوع العلاقة لنوع المجاز عن نقله اي نقل المجاز آحادا او اعيانا
بنقل افراده فكلما وجد فرد من ذلك النوع بين معنى الحقيقي وغيره صح اطلاق
اللفظ عليه وان لم يكن ذلك منقولا عنهم وقد كثر ذلك في المحاورات والاطلاقات
فان من تتبع احوالهم وتفاصيل مقالهم من النظم والنثر علم انهم لا يتوقفون في احاد
المجاز على النقل بل يعدون اختراعها من كمال البلاغة ولو كان النقل شرطا في صحة
الاطلاق لما كان كذلك بل كانوا يخطئون بعضهم بعضا ولكان ارباب اللغة يدونونها
كتدوين الحقايق قالوا اولا لو جاز التجوز لعلاقة من غير نقل لجاز اطلاق الاب
على الابن والنخلة على الجبل لوجود علاقة السببية والمشابهة واللازم بط فكذا
الملزوم والملازمة بينة والجواب انا لا نم بطلان اللازم لان وجودها يقتضي
جواز ذلك وتخلفه عنها المانع مخصوص بتلك الصورة لا لعدم النقل لا يقدح
في ذلك الاقتضاء ثم العلم بوجود المانع مجملا كاف في الجواب فلا يلزمنا تعيينه
وقال الفاضل الاصفهاني المانع اما نصهم بالمنع واما خصوصيا هذه المحال واما عدم

بان يطلق على اللفظ على معنى لما يوجبه ولا يطلق على غيره مع وجود ذلك الموجب ايضا كالنخلة
حيث يطلق على الانسان لطوله ولا يطلق على طويل آخر غير الانسان فان قيل لو كان
عدم الاطراد دليل المجاز لكان السخي والفاضل مجازين لغير الله تعالى فانهما يطلقان
على الانسان لجوده وزيادة علمه ولا يطلقان عليه سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل
واللازم بط اتفاقا اجيب بانهما مطردان فيما وضعا له فان السخي دائر بين الجواد
المطلق والجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم
الذي من شانه الجهل فلما وجدناهما لا يطلقان عليه سبحانه علمنا انهما موضوعان
للمقيدين فلا نقض لاطرادهما في معانيهما ولا عكس اي لا يعرف الحقيقة بالاطراد وان كان
من احكامها لاقتضاء المواضع اياه اذ الاطراد ليس من خواصها لان المجاز قد يطرد كالاسد
للشجاع والحمار للبليد ولكلام المص احتمال آخر وان كان بعيدا وهو انه لا انعكاس
لهذه القاعدة في المجاز بمعنى ان عدم الاطراد ليس من خواص الشامل اذ بعض المجاز مطرد
واعلم انهم قد اختلفوا في وقوعه في اللغة فذهب اليه المحققون ونفاه الاستاذ ابو
الاسفرايني ومتابعوه قال المجوزون قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع و
الحمار على البليد الى غير ذلك مما يتبادر منه غير المعنى المراد عند التجرد عن القراين
ويختص به عند وجودها وهذا من دلايل المجاز قالوا لو كان واقعا فاما ان يكون
معه قرينة تشعر بالمراد فكان هو مع القرينة غير محتمل لغير ذلك المعنى فكان مع القرينة
حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة والمجموع كذلك

او لا يكون

او لا يكون فيختل الفهم وهو بعيد عن اهل الحكمة والبلاغة في وضعهم واطلاقهم
الجواب لا نم كون المجموع حقيقة اذ المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القراين المعنوية
فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع وعلى تقدير التسليم لا يضر اذ كلامنا ليس في المجموع بل
في جزئه ثم اختلف المجوزون في وقوعه في القران فنفاه ابو بكر بن داود الاصفهاني
واثبته المحققون منهم المص كما اشار اليه بقوله وفي القران كثير نحو قوله تعالى واسئل القرية
اي اهلها وقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة
المختصة بذوات الانفس ثم استعير المشتق من الارادة المشبه فجاءت الاستعارة تبعية
وقوله تعالى واشتعل الراس شيبا شبه بياض الشيب وانتشاره في الراس بشعاع النار
وانتشاره في الحطب ثم استعير للاول الاشتعال الموضوع للثاني وقوله تعالى فاصدع
بما تؤمر شبه الفرق بين الحق والباطل بكسر الزجاج في عدم الالتيام ثم استعير للاول
الصدع الموضوع للثاني الى غير ذلك من ضروب المجازات التي يتعسر حصرها نعم لا بد في
الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زائد على وجهها في الخطاب على جهة الحقيقة لان
الخطاب بالمجاز عدول عن الحقيقة الموضوعة وتعد الى ما لم يوضع وذلك لا يكون الا
لغرض زائد فلا يجوز ان يتساويا عند الحكيم في جميع الوجوه فيكون مخيرا في الخطاب بايهما
شاء على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعريض
لزيادة الثواب لان النظر في ذلك والتامل له يشق فيستحق به زيادة ثواب وربما
يكون الكلام على وجه المجاز افصح وابلغ واخصر قال المخالف لو وقع المجاز في القران

لصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه واللازم بط اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان من قام به فعل يشتق له اسم الفاعل منه والجواب عنه اولا منع الملازمة ان عنى من حيث
الشرع اذ اسماؤه تعالى عند جميع المحققين الا من شذ توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن
فعدم صحة اطلاق المتجوز عليه سبحانه لعدم ورود الاذن عليه كما فى الرحمن والرحيم
وغيرهما على انها لو كانت اصطلاحية فانما يجوز الاطلاق اذا لم يكن موهما لما لا
يليق بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه هو العلم الناشى من الخطاب وذلك مشعر بسبق
الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى ماخوذ من
العقال وانما يتصور ذلك فيما يدعو الداعى الى ما لا ينبغى والمتجوز من هذا
القبيل لانه ماخوذ من الجواز فيوهم انه تعالى مصدر الاتساع فى الامور التى لا يليق
بالهيبة وثانيا تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم ان عنى من حيث اللغة وقالت
المجاز كذب والكذب لا يقع فى القرآن اتفاقا فاما بيان الصغرى ان المجاز كالحمار
للبليد ينفى عنه لان جواز النفى من علامات المجاز فيصدق نفيه فلا يصدق اثباته
والا اجتمع النقيضان والجواب لا نم انه لو صدق نفى المجاز كذب المجاز وانما يكذب لو
صدق المجاز ونفيه باعتبار الحقيقة او المجاز اما اذا كان صدقه باعتبار المجاز وكذبه
باعتبار الحقيقة فلا يلزم ولا شك انه كذلك واعلم ان اللفظ كالنكاح اذا علم وضعه
لاحد المعنيين كالوطى وكان استعماله فى الاخر كالعقد محتملا لوجهين الوضع

فيكون مشتركا والمناسبة فيكون مجازا فقيل الاشتراك اولى من المجاز وقيل بالعكس
وهو مختار المص كما اشار اليه بقوله وهو اى المجاز اولى من الاشتراك عند المعارضة
لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز اما المفاسد فثلثة الاولى
ان الاشتراك بين الضدين مخل بالتفاهم اتفاقا عند خفاء القرينة او عدمها
بخلاف المجاز فانه يحمل ح على الحقيقة وفيه نظر لانه ان اريد بالاخلال عدم
دلالة المشترك على شئ فهو بط لان العالم بالوضع يفهم منه جميع المعانى لكن يتوقف
لعدم فهم المقص منه وان اريد به عدم دلالته على المقصود من حيث انه مقصود
فيرد ان المجاز ايض كذلك بل الفساد فيه اشد حيث يحمل على غير المقصود الثانية
انه مؤد الى مستبعد وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم من ضده
او نقيضه بتخيل قرينة بخلاف المجاز فانه لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين الحقيقة
كان حمله على غير المراد وان كان ضدا له غير مستبعد لانه حمل على ما هو المناسب له اقول
فيه نظر لان فهم غير المراد اما عند وجود قرينة المراد مع الغفلة عنها او عدمه وفيه
على التقديرين يتصور مثل ذلك فى المجاز ايض لانه اذا اريد من اللفظ معناه المتنازع
على سبيل التجوز وغفل المخاطب عن القرينة او لم يكن هنا قرينة فقد فهم منه ما هو غاية
البعد عن المراد من نقيضه او ضده وهو المعنى الحقيقى فان فهم ليس باعتبار المناسبة بينه
وبين المراد لحصوله وان فرض عدم ذلك الثالثة انه يورث الاحتياج الى قرينتين بحسب
معنييه ولو فى استعمالين بخلاف التجوز فانه يورث الاحتياج الى واحدة قيل المجاز

ايض يحتاج الى قرينتين احديهما الصارفة للحقيقة عن الاراده وثانيهما المعينة لذلك
النوع من المجاز وفيه ان واحدة تكفى للامرين واما الفوايد فثلثة ايض الاولى ان المجاز
اغلب واكثر فى اللغة والعرف من المشترك يظهر ذلك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى و
قال اكثر اللغات مجاز والكثرة دليل الرجحان الثانية انه قد يكون ابلغ وادل على
تمام المقصود فان قوله اشتعل الراس شيبا ابلغ وادل من شبت لما فيه من الاجمال
والتفصيل وغير ذلك من اللطايف المشهورة الثالثة انه قد يتوصل به الى انواع البديع
كالسجع والمقابلة والتورية الى غير ذلك من المحسنات المعنوية واللفظية قالوا فى المجاز
مفاسد كما فى الاشتراك فوايد اما المفاسد فلثلثة الاولى ان المجاز يؤدى الى خطأ
وهو الحمل على المعنى الحقيقى عند عدم القرينة اذا كان المراد هو المعنى المجازى بخلاف
المشترك لوجوب التوقف فيه ح ففيه محذور واحد وهو الجهل بمراد المتكلم فقط
بخلاف المجاز فان فيه محذورين احدهما هذا والاخر الميل الى ما ليس بمراد الثانية
ان المجاز يحتاج الى وضع وعلاقة بخلاف المشترك فانه يحتاج الى وضع فقط هذا
اذا قلنا بان المجاز موضوع والا فلا ترجيح من هذا الوجه الثالثة ان المجاز يحتاج
الى قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها بخلاف المشترك فانه يحتاج الى
قرينتها واما الفوائد فلثلثة ايض الاولى ان المشترك مطرد من كل واحد من معانيه
فيطلق عليه فى جميع محاله فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله
الثانية ان المشترك قد يفيد التوسعة فى اللغة بصحة الاشتقاق منه بالمعنيين

اذا كان مما يشتق منه كالقرء بمعنى حاضت وطهرت بخلاف المجاز فانه قد لا
يشتق منه وان كان مما يصلح له كالامر بمعنى الفعل مجازا اذ لا يقال امر ولا مامور
الثالثة ان المشترك يصح معه التجوز فيما يناسب كل واحد من المعنيين فيكثر فيه الفائدة
لكونه دائرا بين معان اربع بخلاف المجاز فانه لا يجوز التجوز منه اذ المجاز لفظ مستعمل
فى غير الموضوع له من جهة انه مناسب له نعم المجاز قد يصير حقيقة عرفية فيصح التجوز منه
كلفظ الحقيقة على ما ذكر فى المحصول من انه مجاز فى الدرجة الثالثة فى المعنى المصطلح واذا
ثبت ذلك ظهر ان المشترك اولى من المجاز فالاولى الحاق الفرد المحتمل به والجواب
اغلبية اى اغلبية وقوع المجاز وكثرة افراده يغلب مزاياه اى مزايا الاشتراك وفواضله
فى الدلالة على اولوية الحاق الفرد المحتمل به وان كانت المزايا مما يظن به اولوية
المشترك بالنسبة الى المجاز وذلك لان الظن برجحان المجاز الحاصل من جهة الترجيحات
اغلبية وقوعه اشد واقوى من الظن برجحان المشترك الحاصل من جهة الترجيحات
الاشتراكية كما اذا جاء احد الى بلد كان المسلم فيها قليلا لكنه راى شخصا لم يعرف حاله
فلا شك انه يظن انه كافر ولا يظن انه مسلم لاولوية وقد يقرر الجواب بان اعتبار
تلك المزايا انما هو لكونها مظنة لغلبة وقوع المشترك بالقياس الى المجاز ولا عبرة
بتلك المظنة مع القطع بانتفاء تلك الغلبة لحصول العلم بغلبة وقوع المجاز بالقياس
الى المشترك وفيه نظر لان تلك المزايا انما هى اسباب لاغلبية الظن برجحان المشترك
لتحليه بالفوائد وتخليه عن المفاسد لا لاغلبية وقوعه وكثرة افراده فتامل مع معار ضتها

اى مزايا الاشتراك بمثلها من مزايا المجاز غير الاغلبية فاذن تبقى المزايا فيهما بلا
مزية فيرجح المجاز لما فيه من الاغلبية المستقل فى التاثير بلا معارض وفيه ان حكاية
المعارضة غير تامة لان اغلب مفاسد المشترك مشترك بينه وبين المجاز كما عرفت سابقا
وا كثر فوائد المجاز اعنى ما سوى الاغلبية مشترك بينهما ايضا فان المشترك قد يكون ابلغ
من المجاز اذا اقتضى المقام الاجمال وقد يتوصل به الى انواع البديع كالتوجيه والايهام
واعلم ان الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا اذ لا يجب من استعمال اللفظ فيما وضع له
استعماله وقتا ما فى غيره لعلاقة وكذا لا يستلزم المجاز الحقيقة عند المحققين كالرحمن
لان الرحمة رقة القلب فاطلاقه على الله سبحانه مجاز باعتبار افاضة الخير وهو لا يطلق
على غيره سبحانه فلا يكون حقيقة قط وقيل لان الرحمن ذو الرحمة والانعام مطلقا
قديما كان او حادثا فهو موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا فى خاص معين بخصوصه مجازا
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الرحمن لذى الرحمة مطلقا بل الظاهر انه لذى الرحمة القديم
لان اللفظ اذا دار بين كونه للمطلق وكونه للمقيد وجدناه غير مطرد فى المطلق علمنا
انه مجاز لجواز ان يكون منقولا بدليل التبادر وعدم خطور غيره بالبال عند الاطلاق
فهو حقيقة عرفية وقيل لانه لو اخذ مذكر موصوف بالرحمة لان الالف والنون للتذكير
وهو لا يطلق عليه قط وانما يطلق على مذكر غيره وهو الله سبحانه فهو مجاز لا حقيقة
له وفيه نظر لان الصفة كالضارب مثلا موضوعة لما اتصف بالحدث بلا قيد الذكورة
والا لزم الجمع بين المتنافيين بدخول التاء فيها قالوا ولم يستلزم لعرى الوضع عن

الفائدة وانه بطريان ذلك ان فائدة وضع اللفظ هى استعماله فيما وضع له فاذا انتفى
انتفت الفائدة والجواب لا نم انحصار الفائدة فيما ذكرتم كيف لا والفائدة فى وضع
هذا اللفظ صحته اى صحة التجوز لما يناسب الموضوع له وفى نحو انبت الربيع البقل مما
لا يكون الفاعل فيه فاعلا حقيقة نحو جد جده وجرى النهر وجوه اربعة مشهورة حاصلة
من جهة التاويل وذلك لانه لما لم يكن الفاعل فيه فاعلا حقيقة لابد من تاويل لئلا
يكون الكلام كاذبا وهو اما فى اللفظ او فى المعنى والاول اما فى الفعل او فى الفاعل
او التركيب فهذه وجوه اربعة الاول التاويل فى المعنى وهو ان المتكلم اورد هذا
التركيب ليتصور اثبات الربيع فينتقل الذهن منه الى مضمون جملة اخرى وهى انبت الله
البقل فى الربيع لما بينهما من العلاقة فيصدق به وهذا قول الشيخ عبد القاهر و
الامام الرازى ان المجاز عقلى لا لغوى وذلك لان العقل بعد النظر والتامل علم
ان المتكلم نقل اسناد انبت عن محله وما هو له الى ما هو سببه مبالغة فى تلبسه بالفاعل
الحقيقى فان قيل ان اراد بالتصور التصور المقابل للتصديق فهو مجاز لغوى لان
الخبر موضوع للتصديق والاذعان بمضمونه فاستعماله فى التصور مجاز وان اراد به مطلق
التصور حتى يندرج تحته التصديق فهو كناية لا مجاز عقلى ولم يقولوا به اجيب عنه اولا
باختيار الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا على ذلك التقدير وانما يكون كذلك
لو كان اللفظ مستعملا فى افادة ذلك التصور وليس كذلك بل فى افادة التصديق
بل باثبات الله فى الربيع وثانيا باختيار الشق الثانى ويمنع كونه كناية لان المعتبر فيها

جواز ارادة المعنى الاصلى مع اللازم المراد كقولك زيد طويل النجاد حيث ان
المقصود منه طول القامة مع جواز ارادة طول النجاد ايضا والامر هيهنا
ليس كذلك الثانى التاويل فى انبت بان يجعل مجازا عما يصح اسناده الى
الربيع وهذا قول الحاجبى الثالث التاويل فى الربيع بان يجعل استعارة بالكناية
عن الفاعل الحقيقى واسناد الفعل اليه قرينة لها وهو مذهب صاحب
المفتاح الرابع التاويل فى التركيب البحت بحيث لا يرتكب التجوز فى شئ من
المفردات وذلك بان يشبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى ويستعمل فيه
اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلى فيكون استعارة تمثيلية كما فى اراك تقدم
رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لاحد من علماء البيان لكنه ليس ببعيد واعلم ان
الحقيقة اللغوية موجودة قطعا لان هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها
كالانسان ونحوه والقول بان هنا لفظا مستعملا فان كان حقيقة فذاك والا
فمجاز وهو مسبوق بالحقيقة ليس بشئ لان المجاز مسبوق بالوضع وهو غير مستلزم للاستعمال
المعتبر فى الحقيقة وكذا العرفية العام والخاص كالدابة واصطلاحات ارباب الصناعات
ولما لم يكن لهما مخالف لم يتعرض لهما واقتصر على الحقيقة الشرعية وهى الاسم المستعمل
فيما وضع له شرعا اما ابتداء او لمناسبة فقال والحقيقة الشرعية للمتشرع غير بعيني
لاهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين ثابتة كالصلوة للركعات المخصوصة والزكوة
للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة والطهارة للثلث المعروفة والصوم

للامساك المخصوص فان تلك المعانى متبادرة الى الفهم فى كلام المتشرعة بلا
نزاع وهذا من علامة الحقيقة بعد ان كانت تلك الالفاظ فى اللغة للدعاء والنماء
والقصد والنزاهة والامساك مطلقا وللشارع محل كلام ذهب فرقة الى وجودها
وهم قد اختلفوا فقالت طائفة منهم وضع الشارع تلك الالفاظ لهذه المعانى
ابتداء من غير ملاحظة المعانى اللغوية واعتبار مناسبة بينهما فهى موضوعات مبتدأة
عندهم وقال طائفة وضعها لمناسبة فهى منقولات شرعية عندهم وذهب القاضى ابو بكر
الى عدم وجودها والقوم قد اختلفوا فى نقل مذهبه فقيل مذهبه انها مبقاة
على حقايقها اللغوية ولم ينقل الى غيرها فالمراد بالصلوة مثلا فى كلام الشارع
انما هو الدعاء لكن قبوله مشروط باقترانه بالركعات والافعال المعتبرة شرعا وقيل
مذهبه ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوى والظاهر ثبوتها للتبادر اى
لتبادر المعانى الشرعية الى فهم السامع العارف بالشرع عند سماع تلك الالفاظ
من غير قرينة وفيه اى فى هذا الدليل من المناقشة ما فيه لانه ان اريد التبادر فى كلام
الشارع فهو عين النزاع او فى كلام المتشرعة فلا يجدى نفعا لانه خارج عن المقام
قال القاضى ومتابعوه لو كانت تلك الالفاظ حقايق شرعية لزم عدم عربية القران
واللازم باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تلك
الالفاظ على ذلك التقدير غير عربية اذ العربى ما وضعه العرب والمفروض ان العرب
لم يضعوها للمعانى المعتبرة فى الشرع واذا لم تكن عربية لم يكن القران عربيا لاشتماله

عليها والجواب انه لا يلزم على ذلك التقدير عدم عربية القرآن لانا لا نم ان العربي
ما كان واضعه العرب لجواز ان يكون ما وضعه سبحانه ونقله العرب وتخاطبوا بينهم
وح كونها حقايق شرعية لا ينافي كونها عربية بهذا المعنى اذ بعد وضع الشارع
ينقلها العرب ويتخاطبون بها بينهم سلمنا لكن لا نم عدم وضعهم لان الحقايق الشرعية
التي هي مجازات لغوية عربية باعتبار وضع العرب نوعها وان لم يصرحوا باحادها
سلمنا لكن لا نم ان القرآن كلها عربي والضمير في انزلناه للسورة لا للجميع واطلاق
القرآن عليها بل على آية منها بطريق الحقيقة اما لانه مشترك معنوي بين الكل والبعض
او لانه مشترك لفظي بينهما بقرينة الحنث بالحلف على ان لا يقرأ القرآن بقراءة
بعضه والاطلاق عليها بانها بعض القرآن لا يدل على عدم صحة اطلاقه عليها
بطريق الحقيقة لان الجزء اذا شارك الكل في معنا اسمه صح القول بانه كذا وبعض كذا الا
بعض سلمنا لكن لا نم استلزامها عدم عربية القرآن لان العربي يطلق ولو مجازا على ما كان اسلوبه
عربيا ولما فرغ عن المجاز والحقيقة الشرعية اراد ان يشير الى المعرب لما بينهما من المناسبة
في انها ليست من الموضوعات الحقيقية للغة العرب فقال وفي اي في القرآن المعرب
وهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه
احكام كلامهم من دخول اللام والاضافة كمشكوة وهي كوة والمشهور انها هندية
وفي المحصول انها حبشية وسجيل وهو معرب سنك كل فارسية ومن نفاه قال يجوز
ان يكون من اللغات المشتركة كالصابون والتنور وقد يدفع هذا بانه نادر مخالف

للاصل والظاهر لا يدفع بمثل هذه الاحتمالات البعيدة ولما استدل الحاجبي على
وجود المعرب فيه باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم للعجمة والعلمية وكان هذا
غير سديد رده المص بقوله دون ابراهيم فانه علم والعلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا
اختصاص له بلغة دون اخرى وشرط المعرب ذلك ولئن سلمنا ذلك فنقول وقوع
الاعلام الاعجمية في القرآن مكشوف فلا نزاع فيه والنزاع انما هو في اسماء
الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول التنوين والاضافة
ونحوهما قالوا لو وقع المعرب في القرآن لزم تنوعه بالعجمية والعربية وانه بط لانه سبحانه
انكره بقوله ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي والجواب
انه لا نم انكار التنوع لجواز ان يكون المراد اكلام عجمي ومخاطب عربي فلا يفهمه فيبطل
غرض انزاله الدال عليه سياق الاية سلمناه لكن لا نم انه انكر التنوع مطلقا بل انكر
تنوعه بعجمي غير مفهم وعربي وهذه الالفاظ مفهمة فلا يندرج في الانكار فصل
في تفسير حروف يشتد الحاجة اليها لاختلاف الاحكام باختلافها الواو العاطفة
العطف في الاصل الامالة ففي توصيفها الواو بها ضرب من المسامحة وهي تجمع بين
امرين في ثبوت بحسب نفس الامر نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو
او في ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا يجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم
الاجتماع وكونهما في زمانين مع تاخر ما دخلت الواو عليه وهو المعبر عنه بالترتيب
بل هي عند جماهير اهل الادب لمطلق الجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما

من غير تعرض في الذكر لشيء منهما ونقل عن الفراء انها للترتيب لمطلق المحتمل في اكو
للتعقيب والتراخي حيث يستحيل فيه الجمع مثل اركعي واسجدي وقال اخرون انها للترتيب
مطلقا لنا نص اللغويين قال ابو علي اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق
حتى ان سيبويه نص على ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقولهم انها اي الواو في الاسماء
المختلفة نحو جاء زيد وعمرو وبكر كالواو في الاسماء المتفقة نحو جاء الزيدون فانهم
لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والجمع لا يوجب
الترتيب اتفاقا بل الاشتراك في الحكم فكذا الواو العاطفة قضاء لحق التسوية وورودها
في التفاعل الذي يمتنع فيه الترتيب اذ هو للاخذ في الفعل من الجانبين معا وقد
صح ذلك نحو تضارب زيد وعمرو ولو كانت الواو للترتيب لما صح وورودها كما لم يصح
ورود الفاء وثم وورودها مع القبلية نحو جاء زيد وعمرو قبله ومع البعدية نحو جاء
زيد وعمرو بعده ولو كانت الواو للترتيب لزم في الترتيب الاول تناقض لافادة
قبله القبلية التي يناقضها البعدية المستفادة من الواو وفي الثاني تكرار لافادة بعده
البعدية المستفادة من الواو واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله وللعبارة محمل آخر
وهو ان الواو قد وردت في القرآن مع قبلية مدخولها وبعديته لقوله تعالى في سورة البقرة
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة اي حط عنا اوزارنا وفي سورة الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت الواو للترتيب لتناقضا اذ القضية فيهما واحدة
واللازم بط لامتناعه في القرآن فالملزوم مثله والقول بانه يجوز ان يكون استعمالها

في الآيتين

في الآيتين لمطلق الجمع مجازا او يكون كل منهما قرينة لمجازية الاخرى مدفوع بان
الاصل عدم التجوز ودليلهم الآتي كما ستري مطروح وصدقها اي الواو مع ارادة
المعية نحو جاء زيد وعمرو اذا جاءا في وقت واحد بالاتفاق ولو كانت للترتيب
لما صدقت معها وسؤالهم اي الصحابة رضوان الله عليهم النبي صلى الله عليه وآله
حين نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة بايهما نبداء فقال عم ابدءوا بما بدأ الله
فانها لو كانت للترتيب لما احتاج الى السؤال لانهم كانوا من اهل اللسان بخلاف
ما اذا كانت لمطلق الجمع فانه يحتمل امورا باعتبار الوجود فاحتاجوا الى السؤال
وتعليق وجوب الابتداء بما بدأ الله لو سلم انه يفيد ترتبه عليه بناء على اعتبار
عليه الوصف المناسب فلا نم انه مترتب على ما بدأ الله من حيث انه معطوف عليه بالواو
لجواز ان يكون مترتبا على مطلق الابتداء اما باعتبار الاهتمام بالمقدم او
باعتبار الوحي قالوا اولا لو كانت الواو لمطلق الجمع دون الترتيب لزم ترجيح التاكيد
على التاسيس واللازم بط فالملزوم لان التاسيس خير من التاكيد فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الجمع حاصل من قولنا جاءني زيد عمرو بدون العطف فلو كانت
الواو للجمع لكانت مفيدة لمعنى حاصل قبلها فتكون تاكيدا والجواب ما اشار اليه
بقوله واستفادة الجمع من جوهر اللفظ بدون العطف في مثل جاء زيد عمرو مدفوع باحتمال
الاضراب عن الاول الى الثاني بجعل الاول في حكم المسكوت عنه او بنفي الحكم عنه
قطعا على اختلاف المذهبين ومع وجود هذا الاحتمال لا يثبت مطلوبكم وقالوا

ثانيًا ان الصحابة انكروا على ابن عباس حيث امرهم بتقديم العمرة على الحج فقالوا
لِمَ تامرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة فلولا فهموا الترتيب
منها لما انكروا عليه والجواب ما اشار اليه بقوله وانكارهم على ابن عباس تقديم العمرة
على الحج معارض بامرهم بتقديم العمرة فانها لو كانت للترتيب لما امرهم به وهو
من اهل اللسان وهذا اى امره به ادل على عدم كونها للترتيب من انكارهم لان
امره بذلك يدل على عدم فهمه الترتيب منها واما انكارهم فلا يدل على فهمهم
الترتيب لجواز فهمهم منها الجمع المطلق المتناول في الوجود لجواز تقديم كل منهما
على صاحبه ولما كان امره رافعا لذلك الجواز وموجبا لتضيق تقديم العمرة لاجرم
انكروا عليه والفاء للمعان منها التعقيب اى الترتيب بين المعطوفين في الحكم بلا تراخ كقوله
جاء زيد فعمرو اى صدر المجيء عن عمرو عقيب صدوره عن زيد باجماع النحاة على ذلك
ولهذا حكموا بوجوب دخولها على الجزاء اذا لم يكن فعلا نحو من دخل داري فله درهم
وذلك ان الجزاء لا بد وان يحصل عقيب الشرط فلو لم يكن للتعقيب لما جاز ذلك
فضلا عن وجوبه وهو اى التعقيب في كل شيء بحسبه اى بقدره المتعارف الذى
يمكن وقوع ذلك الشيء عقيب المعطوف عليه فيه فلا يكون ذلك القدر محدودا
معينا بل موكولا الى العرف كتزوجت فولدت لم يفد حصول الولد عقيب حصول
التزويج بلا فصل فان ذلك ممتنع بل يفيد عقيب حصوله بمدة لا يمكن وجوده في اقل
منها عادة وهي ستة اشهر قال المخالف لو كان الفاء حقيقة في غير التعقيب ومتى كان

كذلك

كذلك لم يكن حقيقة فيه اما الاولى فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم
بعذاب اليم والاسحات اى الاستيصال لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا
والاسحات في الاخرة فجاءت لا بمعنى التعقيب فيكون حقيقة في غيره لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة واما الثانية فلانها لو كانت حقيقة في التعقيب ايضا
لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب ما اشار اليه بقوله واما قوله تعالى
فيسحتكم بعذاب اليم فللمبالغة في القرب اى في قرب الاسحات وزمانه كما
حكم الله تعالى في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى جعلها اقرب
من لمح البصر فهذا المقام بهذا الاعتبار صار موضعا للفاء التعقيبية فاستعملت
فيه مجازا وقال ثانيا لو كانت للتعقيب لما تخلف التعقيب عنها واللازم منتف
لما في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون
لظهور ان الباس ما كان عقيب الاهلاك بل الامر بالعكس والجواب ما اشار
اليه بقوله وقوله سبحانه واهلكناها اى اهلكنا اهلها فجاءها باسنا
اى اردناه اى اهلاكها لان الافعال الاختيارية كثيرا ما يطلق على ما هو منشاها
فح يترتب الباس على ارادة الاهلاك بلا شبهة او التعقيب في هذه الاية ذكرى وهو
عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي
وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة والباء للمعان
منها الالصاق والاستعانة ان دخلت على غير متعد بنفسه عند المحققين نحو مررت بزيد
على فعل به

وكتبت بالقلم ومنها التبعيض ان دخلت على فعل متعد بنفسه نحو مسحت بالمنديل
للفرق الضروري بينه وبين مسحت المنديل في حصول التجزيه والتبعيض في الاول
دون الثاني وهو مذهب الشعوبيه وغيرهم من الاصوليين وانكر العلامة وجماعة
من الحنفية معتمدا بانكار ابن جني وسيبويه اياه والمص رحمه الله تمسك بالخبر ردا عليه
فقال كما ورد برايه كون الباء للتبعيض النص الصحيح عن الباقر ع في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم روى الشيخ المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه
عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة بن اعين قال قلت لابي
جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس والرجلين فضحك
وقال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه واله ونزل به الكتاب من الله تع لان
الله تع يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى
المرافق ثم فصل بين الكلامين وقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم
ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال
وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول
الله صلى الله عليه واله للناس فضيعوه الحديث واذا وجد النص الصحيح الدال على ان
الباء للتبعيض فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك اي كون الباء للتبعيض في سبعة عشر
موضعا من كتابه مع انه معارض باقرار الاصمعي وابي علي الفارسي وابن كيسان والقتيبي

قال ابن جني الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو
شيء لا يعرفه اهل اللغة يعني لم ينقل عنهم ورد قوله
بانه شهادة على النفي فهي غير مسموعة مردودة
بانه لا يدعي عدم الورود بل يمنع الورود
وبينهما فرق ٥

وابن مالك من المتاخرين اكثر عليه من الايات الالهية والشواهد الشعرية وقد
بسطنا الكلام فيه في شرح الشمسية من اراد ذلك فليطلبه هناك فصل المشتق فرع
وافق الاصل المصدر فخرج ما لا يوافقه اصلا والعدل ان قلنا بعدم اشتقاقه
والا فيبقى الاصل على اطلاقه فيدخل واعترض عليه بان العلم باصالة احد اللفظين
وفرعية الاخر يتوقف على العلم باشتقاقه عنه فتعريف المشتق به دور واجيب عنه
لانه ما لم يعرف كونه مشتقا منه لم يعرف كونه اصلا ٥
بوجوه الاول انا لا نم ذلك اذ المراد من الاصل اللفظ الموضوع ابتداء فالعلم
اي العلم باصالة احد اللفظين يتوقف على العلم باشتقاق الاخر منه ٥
باصالته يتوقف على العلم بكونه موضوعا ابتداء لا على ما ذكر الثاني ان المراد من الاصل
فالحاصل ان المشتق فرع وافق اللفظ الموضوع ابتداء ٥ وهو العلم باشتقاق الاخر منه
ما اخذ منه غيره والاخذ اعم من الاشتقاق ومعرفة العام لا يتوقف على معرفة الخاص
لانه يعتبر في الاشتقاق شرايط مخصوصه
الثالث ان معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي فان معرفة
اصالة الضرب بالقياس الى الضارب يتوقف على معرفة اشتقاق الضارب منه
والذي يريد بتعريفه هو مهية المشتق لا جزئياته وهي لا تتوقف الا على معرفة الاصل
اي معرفة مهية المشتق
الكلي فلا دور وفيه نظر لانه كما يتوقف معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق
الجزئي كذلك يتوقف معرفة الاصل الكلي على معرفة الاشتقاق الكلي فالدور لازم
سلمنا ان الاصل الكلي ليس مثل الاصل الجزئي في ذلك لكن المقصود من معرفة المهية
الكلية ان يتمكن لنا التوصل بها الى معرفة الجزئيات مثلا المقصود من معرفة
لان الباء والميم خارجان من بين الشفتين
المشتق ان يعرف به كون الضارب مثلا مشتقا من الضرب ولا يحصل تلك المعرفة الا
بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب فاذا فرض توقف تلك المعرفة على المعرفة الاولى

وبما منكسبان معنى لان الاول
للتخلل في الجوار والثاني للتخلل في
العرض فقد ظهر ان في الصغير موافقتين
وفي الكبير الموافقة في حرفين والمناسبة
في المعنى وفي الاكبر المناسبتين ٥

لزما الدور باصول الحروف اى حروف فى ذلك الاصل او الفرع فلا عبرة بالزوائد كالهمزة
والسين والالف والتاء فى الاستباق والاستعجال فهما مشتقان من السبق والعجل
وموافقان لهما فى الحروف الاصول والمتبادر من الموافقة بالحروف الاصلية هو ان
الموافقة بحقايقها وذواتها لا بمجرد مخرجها او صفاتها وان تلك الحروف فى الفرع
على ما كانت عليه من الترتيب فى الاصل فخرج المشتق بالاشتقاق الكبير والاكبر نحو
نعق من النهق وجبذ من الجذب فيصدق الحد على المشتق بالاشتقاق الصغير فقط
فلا بد من اعتبار الموافقة فى المعنى ايضا سواء كان مع زيادة فى الفرع كالضارب
فان الضرب للحدث المخصوص والضارب لذات ما له ذلك الحدث او بدونها كالمقتل
من القتل هذا وقد يقال انه لا بد فى المشتق من اعتبار التغيير المعنوى لان اللفظين
متغايران قطعا لعدم امكان اصالة احدهما وفرعية الاخر بدون المغايرة بينهما
فاذن لو اتحد معناهما لزم ان يكونا مترادفين وعلى هذا التقدير يخرج نحو المقتل
والقتل عن الحد واعلم ان المشتق لا بد فيه من تغيير لفظى كما عرفت وهو اما بحركة
او بحرف بزيادة او بنقصان والحاصل فى كل مشتق اما واحد او اثنان او ثلثة
او اربعة فيتصور فيه انواع وانواعه خمسة عشر لان الاحادى اربعة الاول زيادة
حرف نحو كاذب من الكذب الثانى نقصانه نحو خف من الخوف الثالث زيادة حركة
نحو نصر من النصر الرابع نقصانها نحو الضرب من ضرب عند الكوفيين والثنائية ستة
لان الواحد فى كل اربعة اذا نسب الى كل واحد من الثلثة الباقية من غير تكرار بان يؤخذ

الاول مع كل واحد من الثلثة الباقية والثانى مع كل من الباقيتين والثالث مع الرابع
يحصل ستة الاول زيادتهما نحو ضارب من الضرب الثانى نقصانهما نحو عد من العدة
نقصت حركة الدال والهاء الثالث زيادة حرف ونقصانه نحو ديان من الديانة
الرابع زيادة حركة ونقصانها نحو كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الخامس
زيادة حرف ونقصان حركة نحو عليم من علم زيدت الياء ونقصت حركة الميم السادس زيادة
حركة ونقصان حرف نحو نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف والثلاثى
اربعة لان فى كل نوع نقص واحد من التغييرات الاربعة الاول نقصان الحركة مع زيادة
حرف وحركة نحو اضرب من الضرب الثانى نقصان حرف مع زيادتهما نحو خاف من الخوف
الثالث نقصانهما معا مع زيادة حرف نحو كال من الكلال نقصت الالف الواقعة
بين اللامين واسقطت حركة اللام الاولى وادغمت فى الثانية وزيدت الالف بعد
الكاف الرابع نقصانهما مع زيادة حركة نحو عد من الوعد نقصت الواو المكسورة و
زيدت كسرة العين واذا اضيف اليها واحد فيه مجموع تلك الاربعة يصير خمسة عشر
نوعا واعلم انه لا نزاع فى صدق المشتق حقيقة على ما اتصف بالمعنى المشتق منه حين
هو متصف به ولا فى عدمه على ما لم يتصف به بعد وانما النزاع فى صدقه حقيقة على ما
اتصف به وقد انقضى فذهب ابو على بن سينا وابو هاشم الجبائى وغيرهما من المعتزلة
اليه وذهب الاشاعرة وفخر الدين الرازى الى عدمه وتوقف الامدى وجماعة فلم يصححوا
شيئا والمختار عند المص هو الاول فلذا قال ولا يلزم بقاء المعنى المشتق منه

في صدقه اي المشتق منه حقيقة ويتفرع على هذه القاعدة احكام كثيرة منها كراهة
الجلوس تحت اشجار كانت مثمرة قبل ومنها دخول من كان ساكنا بمكة وحافظ القرآن
عند الوقف على سكانها وحافظ اذ هو اي المشتق موضوع لمن حصل المعنى المشتق
منه له وهو اعم من حصل له في الحال او الماضي ولذلك صح تقسيمه اليهما وصدق
المقسم على انواعه بطريق الحقيقة فيصدق المشتق حقيقة وان صح نفيه في الحال
لان المفهوم الكلي يصدق حقيقة باعتبار بعض افراده وعدم صدقه كذلك
انما يكون بانتفاء جميع افراده محالا وفيه نظر لان كونه لمن حصل له مطلقا ممنوع كيف
وانه اول البحث وقد يناقض بانه كما يصح انقسامه الى الحال والماضي كذلك
يصح انقسامه الى الحال والمستقبل فانه يمكن ان يقال حصول المعنى اعم من حصوله
في الحال والمستقبل فان اقتضى انقسام الاول كونه حقيقة في الماضي اقتضى
انقسام الثاني كونه حقيقة في المستقبل وهو باطل بالاتفاق والجواب انه ان اريد
جواز تقسيمه الى الحال والمستقبل مجازا فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا وان اريد به جواز
حقيقة فممنوع لان حصول المعنى عبارة عن ثبوته وهو في المستقبل لم يثبت بعد فكان
صدق المشتق عليه مجاز بخلاف الماضي ولصدق المخبر والمتكلم وغيرهما من
المشتقات من المصادر السيالة حقيقة على المباشر بالخبر والكلام اتفاقا لامتناع
سلبهما عنه مع ان كلا منهما غير باق قطعا لانه اسم لمجموع حروف متوالية لا لكل واحد
منها باجماع اهل اللغة وهذا المجموع لا وجود له لانه قبل حصوله لم يتحقق وبعد

قد انقضى

قد انقضى بل الموجود منه دائما انما هو حرف واحد وما كان هذا شانه كان تحققه
ممتنعا فكان بقاؤه اولى بالامتناع فلو كان بقاء المعنى ودوامه شرطا في صدقه
حقيقة لما صدق المخبر والمتكلم على شيء بطريق الحقيقة اصلا وانه باطل بالاتفاق
وانت خبير بانه بعد تمامه يدل ايضا على ما في الفصل الآتي من عدم اشتراط اتصاف
بالمبداء في احد الازمنة الجواب عنه اولا ان بقاء المعنى شرط اذا امكن وجوده بتمامه
وبقاء الجزء الاخير منه شرطا اذا تعذر اجتماع اجزائه اذ اللغة لم تبن على المشاحة
حتى لا يكتفى ببقاء الجزء الاخير فيما نحن فيه من المصادر السيالة والا لتعذر اطلاق
مخبر ومتكلم على الحال حقيقة لامتناع وجود معناهما فيها بعين ما ذكرتم فما هو
جوابكم عن هذا فهو جوابنا وثانيا انا نخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان
كان ممكنا والا فلا وثالثا انا نقول هذه الالفاظ ليست حقايق في شيء البتة
وكلامنا فيما هو حقيقة في شيء من الاوقات وفيه ان هذه الالفاظ مستعملة فاذا
لم تكن حقايق كانت مجازات والمجاز وان كان غير مستلزم للحقيقة لكن لا بد من
ان يكون له معنى حقيقي يجوز استعماله فيه بطريق الحقيقة وتلك المجازات على تقدير
اشتراط بقاء المعنى ليست بهذه المثابة ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل
على تقدير الاشتراط بيان ذلك ان المؤمن يطلق على النائم والغافل اجماعا والايمان
اما التصديق والعمل والاقرار او مجموعها او التصديق والاقرار والنائم خال
عن جميع ذلك فلو كان البقاء شرطا لكان هذا الاطلاق بطريق التجوز وانه بعيد

جدا حتى قال العلامة التفتازانى ولا يبعد الاجماع على بطلانه ثم قال والتحقيق ان
النزاع انما هو فى حقيقة اسم الفاعل الذى بمعنى الحدوث دون الثبوت مثل
المؤمن والكافر واورد عليه بان هذا التخصيص لم يكن مذكورا فى تحرير الدعوى
على ان هذا الاستبعاد ليس مختصا بهذا المثال الذى كان بمعنى الثبوت بل جار
فى الامثلة الاخرى التى بمعنى الحدوث ايض وقد يجاب بانا لا نم ان النائم خال عن
الايمان اذ الايمان ليس هو التصديق الحاصل فى القوة المدركة بل هو التصديق
الحاصل سواء كان حصوله فى القوة المدركة او فى الخزانة واستعماله بالجارى فلا
المشتق فى الثلاثة اى الماضى والحال والاستقبال والاصل فيه الحقيقة فيعمل به ما لم
يعارضه قاطع لكن المعارض قائم فى المستقبل كما اشار اليه بقوله اخرج الاستقبال
عن ذلك الاصل بالاتفاق على كون المشتق مجازا فيه فلا يعمل به وليس بقائم فى الماضى
فينبغى ان الاصل فيه معمولا به كما فى الحال فان قيل المعارض موجود فى الماضى ايضا لانه
لو كان المشتق حقيقة فيه لزم الاشتراك وهو اشد محذورا من المجاز فلا بد من ان يكون
مجازا فيه اجيب بان ذلك انما يلزم لو كان مشتركا لفظيا واما اذا كان مشتركا معنويا
اى ما ثبت له الضرب مثلا ماضيا كان او حالا فلا قالوا اولا يصدق على من انقضى منه
الضرب مثلا انه ليس بضارب فى الحال اتفاقا فيصدق ليس بضارب مطلقا لانه
جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه ولان النفى فى الحال اخص من النفى فى
الجملة وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم واذا صدق ليس بضارب مطلقا امتنع ان يصدق

عليه انه ضارب لانهما متناقضان بدليل تكذيب اهل العرف احدهما بالاخر
والجواب ما اشار اليه بقوله والنفى الحالى لا يفيد لان قولنا ضارب فى الحال مركب
ونفى المركب لا يستلزم نفى جميع اجزائه فانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج ليس بعدد فرد
صدق قولنا الزوج ليس بعدد ولان ضاربا فى الحال اخص من ضارب مطلقا ونفى
الاخص لا يستلزم نفى الاعم ولان قولهم فى الحال ان كان ظرفا للنفى بمعنى انه يصدق
فى الحال انه ليس بضارب فى جميع الازمنة فهو اول البحث وان كان ظرفا للمنفى بمعنى
انه يصدق انه ليس بضارب فى الحال على ان يكون المنفى الضرب الحالى فهو حق لكن
لا يجديه نفعا لان سلب الضاربية عنه فى الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا
لو لم يكن الضاربية المطلقة اعم من الضاربية فى الحال وهو ممنوع وح لا يلزم من صحة
سلب الاخص صحة سلب الاعم وقد يعارض بانه يصدق على من انقضى ضربه انه ضارب فى
الماضى فيصدق عليه انه ضارب مطلقا لما قلتم وهذا ليس بشئ لان صدق
ذلك المقيد بطريق الحقيقة ممنوع بل هو مجاز والظرف قرينة وقالوا ثانيا لو
صدق المشتق حقيقة على من انقضى منه هذا المعنى لصدق على من كان كافرا ثم آمن
انه كافر حقيقة واللازم باطل بالاتفاق والجواب ما اشار اليه بقوله ومنع اطلاق
فالملزوم مثله واللازم بعينه ٥
الكافر على من آمن انما هو شرعى تعظيما لهم اظهارا لشرف ايمانهم لا لغوى اذ وجود
هذا المنع من جهة اللغة اول البحث وقيل لدفع دليلهم الثانى بجره وجارى الكافر
عن محل النزاع اذ هو ما لم يطرء على المحل وهو ما صدق عليه المشتق من الذوات

ممنوع له

وصف وجودی ینافی الوصف الاول کما فی المحصول وغیره قال المص نسبة هذا الکلام
الی المحصول موجودة فی کتب بعض المخالفین واورده شیخنا الشهید فی قواعده
ونحن لم نجده فی المحصول ولا فی کلام علماء الاصول فلذلک صدرناه بلفظ قیل فاطلاق
النائم والقائم علی الیقظان والقاعد مجاز اتفاقا لطریان الوصف الوجودی المنافی
لصفة النوم والقیام علی المحل لا السارق والزانی بعدهما ای بعد السرقة والزنا
فان اطلاقهما علی الاختلاف المذکور لعدم طریان الوصف الوجودی المنافی
لهما فتفریع وهو من القبیل بقاء کراهة الطهارة بالمسخن فی الشمس بعد برده علی هذا
الاصل وهو ان بقاء المعنی غیر شرط فی صدق المشتق حقیقة غیر مستقیم کما تری لطریان
البرودة وهی وصف وجودی علی المحل فصل لا یشترط الاتصاف ای اتصاف المحل
بالمبداء وهو معنی المشتق منه فی صدق المشتق علیه سواء کان المشتق اسم الفاعل او اسم
المفعول او غیرهما وسواء کان المبداء قائما بغیر ذلک المحل اولا کما ذهب الیه العلامة
والآمدی والجبائیان والحاجبی خصص المشتق باسم الفاعل والمبداء بما اذا کان قائما
بغیره وقیل وجه ذلک ان اسم المفعول والفاعل الذی کان مبداءه قائما بذاته کالتامر
واللابن وغیرهما مما اشتق من الذوات مما لا نزاع فی جواز ذلک وان غلب الاتصاف
بل لکن لا یوجب ذلک عدم الجواز بدونه واستدل علی عدم الاشتراط وهو مذهبنا ومذهب
المعتزلة بصدق المولم والضارب علی شیء بالاتفاق مع قیام الالم والضرب بغیره
لان کل واحد منهما اثر حاصل فی المفعول کالمتالم والمضروب عند الاشاعرة لاتحاد

التاثیر

التاثیر والاثر فی الوجود الخارجی عندهم فلو کان الاتصاف بالمبداء شرطا
لما صدقا علی ذلک الشیء الذی لم یتصف به ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء
الشرط وفیه ای فی هذا الدلیل ان المبداء فی المولم والضارب هو التاثیر وهو قائم
بما صدقا علیه لا الاثر الذی هو قائم بالمفعول لانهما وان کانا متحدین فی الخارج
عندهم لکنهما متغایران بحسب المفهوم والاعتبار فان الضوء الحاصل من الشمس
فی البیت امر موجود واحد عند الاشاعرة لکنه اذا نسب الی الشمس یسمی اضاءة واذا نسب الی البیت یسمی
استضاءة فلا یتم الدلیل والالزام ویمکن الاستدلال علی عدم الاشتراط بصدق العالم
والقادر والخالق علیه سبحانه بالاتفاق والعینیة ای عینیة الصفات الکمالیة للذات
المقدسة ثابتة مبینة فی علم الکلام ولا قیام للخلق الذی هو المخلوق به سبحانه والا
لکان محلا للحوادث وانه بط اتفاقا وفیه نظر لان الخلق هو التاثیر فلا یکون
نفس المخلوق لان التاثیر نسبة بین الخالق والمخلوق والنسبة لا یکون عین احد
المنتسبین والتاثیر قائم بذاته تعالی الجواب ان ذلک التاثیر ان قدم قدم الاثر
الذی هو العالم لاقتضاء قدم النسبة قدم المنتسبین والا لافتقر الی تاثیر آخر
فیتسلسل واللازمان باطلان فلا یکون الخلق هو التاثیر فان قیل التاثیر
من الامور العدمیة لکونه نسبة فلا یحتاج الی تاثیر آخر فلا تسلسل اجیب بان
کون التاثیر حادثا ینافی کونه من الامور العدمیة اذ الحادث موجود مسبوق بالغیر
او العدم ولما کان محل النزاع اعم من ان یکون المبداء قائما بالغیر ام لا کما عرفت

آنفا لا يرد ان هذا على تقدير تسليم ان الخلق هو المخلوق خارج عن محل النزاع لان
المخلوق ليس فعلاً قائما بالغير بل مجموعا بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه قائم بذلك
البعض كالاعراض والمجموع من حيث هو بعيد قائما بنفسه لا بغيره كما ان الجسم
المركب من الهيولى والصورة يعد قائما بنفسه وان كان بعض الاجزاء قائما بالبعض
على ان بعض المخلوقات كالاعراض قائم بالغير وبه يحصل المط وتشبثوا اى القائلون
بالاشتراط وهم الاشاعرة بالاستقراء اى تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر فيها
بينها بما صدق على ذات والمبدأ غير قائم به ويلزمهم مع ما ذكرنا من المشتقات
الصادقة على ما لم يتصف بالمبدأ ومع ضعف الاستقراء على تقدير ثبوته لافادة الظن
منع اطلاق الموجود وبما ذكرنا من التعميم فى محل النزاع لا يرد ان هذا خارج عنه و
المصوت على الشيء والواجب على الصلوة مثلا لعينية الوجود للذات الموجودة بزعمهم
وقيام الصوت بالهواء لا بالمصوت وجعلهم الوجوب الكلام النفسى فلا يكون قائما
بالصلوة والحق ان للبحث فى هذه الادلة والالزامات مجالا امثل ان يقال اللغة
غير مبنية على امثال هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا
بعينية الصفات ولا بعينية الوجود للماهية ولا بقيام الصوت بالهواء وغير ذلك
وكلامنا انما هو على عرفهم لا على ما هو الواقع فى نفس الامر ودعويهم الاستقراء لم يثبت
ولما فرغ عن المبادى اللغوية اراد ان يشرع فى المبادى الاحكامية وانما اخرها لان
الاحكام فى كونها احكاما ما يحتاج الى المبادى اللغوية والمبادى المتعلقة بها

يحتاج

يحتاج فى التصور اليها والمحتاج الى المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك الشيء فى الجملة
والمحتاج لا بد من ان يتاخر عن المحتاج اليه فقال الثالث من المطالب الثلثة فى
المبادى الاحكامية والكلام فيه عن مهية الحكم وعن اقسامه واحكامه وعن الحاكم واعلم
انه لا نزاع فى ان الحكم هو الوجوب واضداده ولا فى ان الواجب واخواته ما يتعلق هو
او ضده به من الافعال ولا فى ان الخطاب اللفظى دليل الحكم وانما النزاع فى مهية
الحكم فالمعتزلة القائلون بحكم العقل جعلوه صفة للفعل والاشاعرة القائلون
بعدمه وبالكلام النفسى جعلوه نفس الخطاب الذى هو امر شرعى والمص اشار
الى ما يناسب الاول من البيان بقوله الحكم الشرعى خرج بالوصف الحكم العقلى طلب
الشارع خرج بالاضافة طلب غيره من المخلوقين الا طلب الرسول ع والسيد اذ هو
فى الحقيقة طلب الشارع فيندرج تحته من المكلف بصور التكليف وهو توجيه الخطاب
الى من يتاهله لا يتوقف على تصور الحكم وان كان مقارنا له فلا دور الفعل او تركه
الترديد فى اقسام المحدود لا فى الحدود وربما اكتفى بعضهم بالفعل وحصر الاقسام فيه فورد
عليه ان كثيرا من التروك يتصف بالكراهة واجاب بان الترك لا قدرة عليه فلا تكليف
والتكليف حيث يتعلق به ظاهرا كان متعلقا بايجاد ضده او توطين النفس عليه
فمعنى كراهة الترك راجع الى كراهة الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته اى بمخالفة
الشارع وارجاع الضمير الى المذكور من الفعل والترك بعيد جدا وقد اشار هنا
الى الوجوب والحرمة كما اشار بقوله او بدونه اى بدون استحقاق الذم بمخالفته

الى الندب والكراهة فقد تمت الاشارة الى اربع من الخمسة وبقى واحد وهو الاباحة
اشار اليه بقوله او تسويته اى تسوية الشارع بالرفع عطف على قوله طلب الشارع
بينهما اى بين الفعل والترك الوصف علة للطلب والتسوية على ما هو الحق عندهم من
عقلية الحسن والقبح وهو خارج عن الحد اذ ليس للادراج ولا للاخراج مقتض لذلك
اى للطلب باقسامه والتسوية سواء كان المكلف عالما بذلك الوصف او لا ولو
اسقط قوله مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه وقوله الوصف مقتض لذلك
لكانت البواقى كافية فى المحافظة على الطرد والعكس لكنه زاد هذه الاشياء
لبيان علية الحكم كما هو راى الامامية والمعتزلة وللاشعار بحد كل واحد
من الانواع الخمسة ضمنا كما نبه عليه بقوله فعلمت الاحكام الخمسة وهى الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة بحدودها فالوجوب كون الشيء
مطلوبا للشارع فعله مع استحقاق الذم بتركه الوصف مقتض لذلك وعليه
فقس وقد لاح منه ان الواجب واخواته ما تعلق به تلك المفهومات من الافعال
وهذا القدر كاف فى معرفة هذه الاقسام لكن المص رحمه الله سيذكر حد بعض منها
اعنى الواجب على نهج ارباب الصناعة ويبين اقسامه واحكامه كما ستقف به ان شاء
الله تعالى واعترض على الحد بوجوه الاول ان عكسه ينتقض بالحكم الوضعى وهو كون
الوصف سببا او شرطا او مانعا بوضع الشارع وحكمه ككون الدلوك
سببا لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اى لميلها الى الغروب

وكون

وكون الطهارة شرطا لها وكون النجاسة مانعة منها فانها احكام شرعية
لكونها مستفادة من الشارع وخارجة عن الحد والجواب ما اشار اليه بقوله
والوضعى ليس حكما فلا يضر تاخر خروجه عن الحد بل لا بد من ذلك لئلا ينتقض
طرده بدخوله بل مستلزم له فان كون الدلوك سببا لوجوب الصلوة يستلزم
وجوب الصلوة عنده وكون الطهارة شرطا لها يستلزم وجوب ايقاعها
مع الاتصاف بها وكون النجاسة مانعة منها يستلزم تحريم الصلوة معها
ولذلك قد يحكم بانه من افراد المحدود والحد صادق عليه لان الطلب اعم من
الصريح وغيره الثانى ان تعلق الطلب بالترك ممتنع لان الترك وهو عدم الفعل
مستمر من الازل فلا يكون اثر القدرة العبد ولا حاصلا بتحصيله فلا يكون
مطلوبا والجواب ما اشار اليه بقوله ولا مانع من طلب الترك لان ذاته وان
كان غير مقدور ولكن اثر القدرة ليس نفس ذاته بل الاستمرار عليه اى استمرار
المكلف على الترك وهو مقدور اذ له ان لا ياتى بالفعل فيجعل العدم مستمرا
وان ياتى به فيزيل استمراره وقد يجاب بانا لا نم ان العدم ليس اثرا فان عدم
المعلول اثر لعدم العلة كما ان وجود المعلول اثر لوجودها وفيه نظر الثالث
ان الطلب قد يتعلق بافعال الصبى كالصوم والصلوة اذا بلغ سبع سنين واخراج
الجناية من ماله اذا اتلف مال غيره وهو حكم شرعى والحد لا يصدق عليه لانه
ليس بفعل من المكلف والجواب ما اشار اليه بقوله والطلب فى التمرينى ونحوه متعلق

ظاهر او وجوده من غير مكلف كاخراج الجناية عند الاتلاف راجع الى الولى فان
الشارع امر بتمرين الطفل واوجب عليه اخراج الجناية لا على الصبى ولذا يتاخر
الوجوب الى اوان البلوغ لو لم يكن له ولى ولا يمتنع انفكاك المسبب عن السبب عند
انتفاء بعض الشرايط الرابع ان الفعل فى مكروه العبادة كمسنون الصوم بالسفر
ومفروض الصلوة فى الحمام مثلا راجح على الترك مع اتصافه بالكراهة المقتضية
لرجحان الترك على الفعل فيلزم اجتماع الضدين ولا يصدق عليه حد شىء من الاقسام
فالحق ما صنعه بعض المتاخرين حيث زاد هو ما من ذلك قسما سادسا سماه خلاف
الاولى وبذلك يندفع الثانى فان فعل هذا الفرد من العبادة راجح على الترك
مرجوح بالاضافة الى غيره من افرادها الذى هو اولى منه والجواب ما اشار اليه بقوله
ومكروه العبادة من المندوب مندرج تحته ويصدق عليه حده لا منه اى لا من المكروه
لرجحانه اى لرجحان فعله على تركه وما ذاك الا لوصف له مقتض لذلك واذا كان كل
كان رجحان تركه على الوصف الفعل راجع اليه مقتض لذلك فحالا فلا يصدق
عليه حد المكروه او منه اى من المكروه بارجاعها اى الكراهة الى وصف خارج عن نفس
الفعل كوصف التعجيل لتعب فى السفر وانت خبير بان تسميته بالمكروه ح مجاز لان
الكراهة كون الشىء مطلوبا للشارع تركه بدون استحقاق الذم بفعله لوصف
راجع اليه مقتض لذلك والامر هيهنا ليس كذلك واعلم انه لم يظهر من هذا الجواب
حكم مكروه العبادة الواجبة كاليومية فى الحمام والذى يلوح من كلام المص فى الحاشية

انه من

انه من الواجب البتة وفيه بحث اذ الواجب ايض يمكن ان يكون من باب المكروه بارجاعها
الى وصف خارج كرشاش الماء وكونه محلا للاوساخ الى غير ذلك مما ينفك عن
الصلوة وتبديل القسمة براى بسبب مكروه العبادة تعسف لدخوله بدون ذلك
فصل الغزالى الحكم لم يقيده بالشرعى لان الحكم عنده منحصر فيه خطاب الله الخطاب
فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وفى العرف هو الكلام المقصود منه
الافهام وهذا هو المراد فى هذا المقام دون الاول الا ان يحمل الحكم على
المعنى المصدرى ثم الكلام عندهم يطلق على اللفظى والنفسى اما بالاشتراك
او بطريق الحقيقة فى الثانى والمجاز فى الاول وهذا الاخير هو المراد هيهنا
دون الاول لان الحكم عندهم معنى قديم قائم بذاته تعالى واللفظى دليل عليه
وقيل بهذا يندفع ما يقال فى تعريف الفقه من ان الدليل الشرعى ليس الا خطابه
سبحانه واذا كان الحكم ايض وهو خطابه تعالى فيصير حاصله الفقه هو العلم بخطاب
الله الحاصل عن خطاب الله فان الدليل هو الخطاب اللفظى والحكم هو الخطاب
النفسى وفيه ان حمل الحكم فى ذلك التعريف على الخطاب النفسى يوجب الحكم بزيادة
قيدى الشرعية والفرعية كما مرت اليه الاشارة فالاصوب ان يراد بالحكم الواقع فيه
الاسناد الذى هو متعلق التصديق وما يقال من ان قصد الافهام معتبر فى
الخطاب وليس بمعتبر فى النفسى فلا يصح جعل الخطاب عبارة عن النفسى يمكن دفعه
بانا لا نم انه لا يقصد من النفسى الافهام اذ قصد الافهام قد يكون بنفسه كما

فى اللفظى وقد يكون بعبارته كما فى النفسى فيقصد منه افهام المنهى بعبارته واضافته اليه
سبحانه يفيد اختصاصه به بان كان بجعله او بوضعه فخرج خطاب غيره اذ لا حكم عندهم
الا حكمه واما وجوب اتباع خطاب الرسول والسيد والاجماع والقياس فلكون تلك
الامور معرفة لخطابه سبحانه ومظهرة لوجوده والقول بان المراد من الله هو الشارع
فيندرج فيه خطاب الرسول ايض مع بعده لا يقطع اصل الاحتياج الى ذلك التوجيه المتعلق
بافعال المكلفين فصل عما لم يتعلق بها كخطابه بذاته وصفاته والقصص والقول بان
الحد لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لانهم غير مكلفين يندفع بما مر من
ان تلك الاحكام متعلقة بفعل الولى حقيقة والثواب له واعترض عليه بوجهين الاول
ان الخطاب قديم عندكم فلا يصح الطلاق على الحكم لانه حادث اما اولا فلانه صفة لفعل
العبد كقولنا هذا وطى حلال او حرام وفعل العبد حادث واما ثانيا فلانه يوصف بالحا
وكل ما يوصف بالحادث حادث اما الاولى فلان قولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا
صحيح بالاتفاق وهذا حكم بحصول الحكم وهو الحل بعد ما لم يكن حاصلا وما كان
كذلك كان حادثا واما الثانية فلانه قد ثبت فى الكلام ان القديم لا يوصف
بالحادث واما ثالثا فلان فعل العبد علة له كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق
وفعل العبد حادث فمعلوله اولى بالحدوث والجواب عنه بان الحكم ليس نفس الخطا
بل الخطاب المتعلق وقدم الخطاب لا يقتضى قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدوث الكل
ليس بشىء لان المراد بالخطاب المتعلق خطاب من شانه ان يتعلق لا انه متعلق بالفعل بجميع

افعالهم

افعالهم والا لم يوجد الحكم اصلا واذا اريد ذلك لم يكن حادثا والا لزم حدوث
قدرته تعالى اذ من شانها ان تتعلق بالحادث بل الجواب انا لا نم ان الحكم حادث
والوجوه المذكورة فى بيانه باطلة اما الاول فلانا نم ان الحكم صفة لفعل العبد بل
هو متعلق به ولا يلزم من تعلق شىء بشىء ان يكون ذلك الشىء صفة له والا لزم ان
يحصل للممتنع من تعلق القول به فى قولنا شريك البارى ممتنع وصف ثبوتى وانه باطل
لاستحالة قيام المعدوم بالموجود واما الثانى فلانا نم ان الحكم يوصف بالحادث بل تعلقه
يوصف به اذ معنى حلت بعد ما لم يكن حلالا تعلق الحل بها بعد ان لم يتعلق ولا يلزم من
حدوث التعلق حدوث المتعلق واما الثالث فلان افعال العبد كالنكاح والطلاق
ونحوهما معرفات للحكم لا علل موجبة ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كالعالم
للصانع الثانى ما اشار اليه بقوله وقد ينقض عكسه بالخواص كجواز نكاح ما زاد على
اربع ووجوب صلوة الليل عليه صلى الله عليه واله من جهتين احدهما ترك الفعل واقامة
الافعال مقامه والاخرى حذف المكلف واقامة المكلفين مقامه لهذا قيل ولو قال
بفعل المكلف لكان احسن لينا ولها لا يعم من الخطاب كالخواص وفيه نظر لان هذا القول
لا يدفع النقض لان المحلى باللام والجنس المضاف للعموم وانت خبير بانه يرد على الحد ما هو
اشد من النقض المذكور وهو ان الحد لا يصدق على شىء من افراد المحدود اذ ليس شىء
من الاحكام ما يتعلق بجميع احكام افعال جميع المكلفين وقد يجاب عنهما بان مقابلة
الجمع بالجمع يفيد توزيع الاحاد بالاحاد فان قيل ان اريد المقابلة بين الخطاب والافعا

فالخطاب ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا ينفع التوزيع ههنا اجيب
بان الخطاب جمع معنى لان اضافته يفيد العموم فان قيل سلمنا ذلك لكن عموم يفيد
شمول الاحاد وعموم الجمع يفيد شمول الجموع فلا ينفع التوزيع ايض اجيب بان الحق عند
المحققين ان عموم الجمع ايض يفيد شمول الاحاد لان عمومه بالقياس الى الاجزاء لا
الى الجزئيات كما سيجيء ان شاء الله تعالى لا يقال الحد ح لا ينطبق على المحدود لان المراد
بالخطاب ح كل واحد من افراده والمحدود هو ماهية الحكم من حيث هي لان توجيه ذلك
معروف على ان لهم ان يقولوا الحكم ايض يفيد العموم لانه معرف باللام وطرده بقوله تعالى
أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب متعلق بافعال المكلفين
لانه اخبار بحال فعلهم وهو كونه مخلوقا لهم او لله سبحانه عند الاشاعرة وليس بحكم اتفاقا
بل انطباق الحد عليها اي على هذه الاية اظهر من انطباقه على غيرها من الاحكام لمشاركتها
لها اي للحد في الاشعار الظاهري بالعمومين عموم الموصول والمخاطبين ولذلك الاشعار
استدلوا اي الاشاعرة بها على خلق الاعمال اي ان افعال العباد كلها مخلوقة لله سبحانه
وقد يذب اي يدفع النقض عن العكس بان التعلق اي تعلق الخطاب بالغير اي بغير فعل
النبي في التخصيص اي في تخصيص الخطاب بفعله ملحوظ كما ان تعلق القيام بغير زيد في
تخصيصه به ملحوظ والتعلق في الحد اعم من ان يكون حقيقيا او بحسب الاعتبار ومجرد الملاحظة
فيصدق الحد على الخواص والجنسية هذا الجواب يدفع النقض بان الحد لا يصدق
على شيء من المحدود ايض بخلاف الاول من الجمعين اعني الافعال والمكلفين مقصودة

كما في قوله

كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد بها جبرئيل م وقد مر
مثله في تعريف الفقه وقد يذب عن العكس بان المتعلق بالجمع لا يجب ان يكون متعلقا
بكل فرد منه كما ان المتعلق بالجميع لا يجب ان يكون متعلقا بكل جزء منه ولهذا يصح
رايت زيدا اذا رايت منه وجها وعن الطرد بان حيثية التكليف على ما هو ظاهر
من التعليق معتبرة في الحد وقد صرح به الشيخ في الشفا فالحكم ح خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فخرج عن الحد ما ليس بهذه المثابة مثل
الاية المذكورة وفيه نظر لانه ان اريد بالمكلفين المكلفون بذلك الخطاب ورد عليه
النقض بخروج خطاب الاباحة وان اريد اعم من ذلك دخل فيه مثل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لانه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث
انه مكلف بناء على انه وعيد وربما التزم بعضهم بانه حكم الطرد ويخدشه اي الذب
عن العكس والطرد التعدد اي تعدد الحكم في الخواص اذ في اختصاصه بالزيادة حكمان
اباحة بالنسبة اليه وتحريم بالنسبة الى الامة فعاد نقض العكس بها اما على الاول فمن جهتين
واما على الثاني فمن جهة واحدة والتجوز اذ تعريف الجمع للاستغراق وحمله على الجنسية
تجوز وهو غير جائز من غير نصب قرينة سيما في التعريفات واعتبارها اي الحيثية
في الاية ايض كما في الحد لتضمنها اي الاية الانكار عليهم اي على عبدة الاصنام وهو مستفاد
من الاستفهام في عبادة ما ينحتون فطلب منهم الكف عن ذلك مع المنع من النقيض فهي
اذا خطاب متعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون بتركها بذلك الخطاب

او المعنى ان انكارهم في ذلك يتضمن تكليفهم بعبادة الله الخالق البارى سواء كان
بذلك الخطاب او بغيره ولما استدل الاشاعرة بهذه الاية على خلق الاعمال اشار
المص الى دفعه وان لم يكن له مدخل في هذا المقام بقوله ثم سوقها اي الاية الكريمة
ظاهر في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم كالحجر والخشب وهو المعمول دون العمل من الشكل
والعبادة وذلك لان لفظ ما في ما تنحتون موصولة لا مصدرية بالاتفاق وقوله
وما تعملون ترجمة عنه فلفظ ما فيه اخت الاولى والعدول عنها الى المصدرية تعسف
ظاهر والقول بان حملها على الموصولة يوجب القول بالحذف في الكلام والاصل
عدمه يندفع بان حملها على المصدرية يوجب عدم تناسب اجزاء الكلام والاهتمام
بالتناسب اشد من الاهتمام بعدم الحذف على ان مجيء ما موصولة اكثر من مجيئها مصدرية
كما يشهد به صاحب الكشف وغيره وحذف العائد الى الموصول اذا كان منصوبا
بالمفعولية شايع في القرآن وغيره بل لا يكاد يجد لا محذوفا وهذا يدل على ان حذفه
اولى فلا يتم استدلالهم بها على خلق العمل اذ بناه على المصدرية وهي خلاف ظاهر
على ان المصدر لا يجب حمله على ظاهره لجواز ان يكون بمعنى المفعول والقول بان الاصل
عدم التجوز لا يجدي نفعا لان المطلب يقيني والاحتمال ينافيه وايض لو كان معناه والله
خلقكم وخلق عملكم من العبادة لكانت الاية الى ان يكون عذرا لهم اقرب من ان يكون لوما
وتهجينا ولكان لهم ان يقولوا لم تعيرنا على عبادتها والله تعالى هو الفاعل لذلك
فيكون الحجة لهم لا عليهم ودعوى البيضاوي بعد جعله ما مصدرية وحمله على الظاهر الاولوية

اى اولويه

اى اولوية كون مفعولهم مخلوقا لله سبحانه بواسطة توقفه على فعلهم الذي هو مخلوق له
تعالى عندهم غير مسموعة لانه غير بين ولا مبين والتوقف اي توقف المفعول على فعلهم الذي
هو فعله سبحانه عندهم لا يوجبها اي الاولوية كما في القدرة والمقدور فان قدرتنا
منه تعالى والمقدور وهو فعلنا مع توقفه عليها لم يثبت انه منه تعالى والنزاع فيه بين
العقلاء معروف ويلزمه القول بكون سكون الجسم بالقدر الضروري بعد انقطاع
حركته القسرية ثم حركته الطبيعية الى السفل اولى بان يكون فعل القاسر من الحركة الاولى
القسرية لتوقفهما عليها وهو كما ترى ولله در الفخر الرازي وصاحب الكشف والنيشابوري
حيث سلكوا مسلك الانصاف واعترفوا بان الاستدلال بهذه الاية على خلق الاعمال
غير تام تتمة لو طرد الحد اي حد الغزالي بعد تحيثه بحيثية التكليف باخيرتي الزلزال
وهما فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لكان اظهر من
نقض طرده بالاية المذكورة لصراحة الوعد والوعيد فيهما بخلاف الاية السابقة ولما
كان لقائل ان يقول المراد بالمكلفين في الحد المكلفون بذلك الخطاب الذي هو
الحكم فح لا يرد النقض باخيرتي الزلزال لان التكليف لم يثبت بهما بل بغيرهما اجاب
المص عنه بقوله وارادة المكلفين بذلك الخطاب ان اصلحت الطرد باخراج هاتين
الايتين افسدت العكس بالاباحة اذ لا يصدق عليها انها خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بذلك الخطاب اذ لا تكليف فيها وانما عبر بلفظ ان دون اذ لجواز ان يقال
ان فيهما تكليفا بعمل الخير واجتناب الشر فلم يخرجا كزيادة الاقتضاء اي طلب الفعل

او الترك مع المنع من النقيض ولا معه والتخيير اي كما ان زيادتهما في الحد لاندفاع
نقض طرده بالآية المذكورة مفسدة لعكسه بالحكم الوضعي مثل كون الشيء سببا وشرطا
ومانعا كالدلوك والطهارة والنجاسة بالنظر الى الصلوة ان حكم بحكمية الوضعي كما ذهب
اليه جماعة اذ لا اقتضاء فيه ولا تخيير فيخرج عن الحد مع انه من افراد المحدود وان لم يحكم
بحكميته كما ذهب بعض المحققين خلاف وعلى خروجه بل لا بد منه فيضاف الى الحد او الوضع
ليستقيم العكس فان الدلوك واخواته بوضع الشارع وجعله صارت سببا وشرطا ومانعا
وفيه ان هذا القيد يغني عن القيدين المذكورين لان جميع الاحكام عندهم بوضع الشارع
وجعله وكان ذكرهما لتفصيل الانواع والاقسام لا للاحتياج كما صرح به بعض المدققين
واعلم ان هذا القيد في الحد عطف على الاقتضاء فالخطاب الوضعي لا بد من ان يتعلق
افعال المكلفين ايضا اما بجعل فعل المكلف سببا او شرطا او مانعا لفعله او بجعل ما ليس
بفعل مكلف ولا مقدور له كذلك ومن هذا القبيل جعل اتلاف الصبي سببا لاداء وليه
الضمان من ماله واندفع بهذا ما قيل من ان خطاب الوضع قد يتعلق بفعل غير مكلف
كجعل اتلاف الصبي سببا لاخراج الملك عن ملكه والعلامة الشيرازي لما راى ذلك حكم
بان هذا القيد عطف على الله فالخطاب الوضعي عنده اعم من ان يتعلق بفعل المكلف اولا
فيرد عليه ان هذا يفيد طرده بخطاب وضع زيد مثلا هذا عند من جعله حكما براسه ومن
ارجع اي الوضعي اليهما اي الى الاقتضاء والتخيير بواسطة ان كون الدلوك مثلا
سببا للصلوة يتضمن وجوب الصلوة عنده وعليه فمن اسقط اي قيد الوضع عن الحد

ولم يخص

ولم يخص الاول اي الاقتضاء بالصريح بل عمم بما يشمل الضمني ايض فيرد عليه
النقض بكثير من الآيات التي ليست من الاحكام مثل والله بما تعملون خبير
فينبئكم بما كنتم تعملون ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الى غير ذلك
من الآيات المتضمنة للاقتضاء كما يرد على المخصص بالصريح النقض اي نقض الطرد بآية
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم لصراحتها في التحريم والحق ادراجها
في الحكم فاندفع النقض ح والاجماع على خلافه فراي اخلاف في ادراجها في الحكم ثم
فصل في بيان ان الحسن والقبح عقليان واعلم ان هذه المسئلة هي المعركة العظيمة بين
المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر القواعد الاسلامية مبنية عليها
وقد اضطربوا في ذلك فالذي عليه المعتزلة كافة والامامية والبراهمة والكرامية
والتناسخية والثنوية والخوارج هو انهما عقليان والذي عليه الاشاعرة هو ان
العقل معزول عن درجة الاعتبار فلا يحكم به فيما تعلق به حكم الشارع من افعال
المكلفين بان ذلك الفعل حسن او قبيح لذاته ولا بد قبل الشروع في المقصود من
بيان محل النزاع ليتواردا القولان على امر واحد فنقول الحسن والقبح يطلقان على
ثلثة معان الاول ملائمة الغرض ومنافرته كقتل زيد بالنظر الى اعدائه واوليائه
وهو عقلي يختلف بالاعتبار اتفاقا الثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم
والجهل وهو ايض ثابت للصفات بحكم العقل اتفاقا الثالث تعلق المدح او الذم
بالفعل وهذا المعنى قد اختلفوا فيه فذهب الاشاعرة الى انه يستفاد من الشرع حتى

لو انقلبت القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا وذهب المعتزلة
الى ان للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة او مقبحة مقتضية لذلك
لكن الافعال عندهم ليست على نهج واحد فيهما بل ثبوتهما لبعضها ضروري كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار ولبعضها نظري كما في العكس ولبعضها لا يدرك
الا بالشرع كصوم العيد وقطر فيه ثم انهم قد اختلفوا فذهب الاوايل الى ان حسن الفعل
وقبحه لذاته من غير صفة توجبهما وذهب بعضهم الى انهما لصفة وذهب بعضهم
الى ان القبح باعتبار صفة موجبة له والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وذهب الجبائي
الى انهما باعتبار صفة اعتبارية موجبة لهما كلطم اليتيم للتاديب او للتعذيب والمص
رحمه الله تعم تمسك اولا بالضرورة وثانيا بالاستدلال فقال استحقاق المدح على
العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد به اي بكونه ضروريا
او بذلك الاستحقاق الوجدان فان من تصور الطرفين وجردهما على ما هو حقه
وجد نفسه قاضية بذلك بلا توقف ولا تمسك بالشرع فان قيل لو كان ضروريا لما
كان بينه وبين قولنا الكل اعظم من الجزء تفاوت لكنا لم نشك في انا نتوقف
في الاول دون الثاني قلنا التفاوت قد يوجد في الضروريات اما لعدم تصور الطرفين
وعدم التجريد او للالف والاستيناس او لغير ذلك ويحكم به نفاة الاديان فلو كان
ذلك الاستحقاق مستفادا من الشرع لما حكموا به لتوقفه ح على القول بالشرع وهم
لا يقولون به واذا ثبت كونهما عقليين في هذه الافعال ثبت فيما عداها ايض

اذ لا قايل

اذ لا قايل بالفرق ولما قيل ان ذلك الحكم وان كان ضروريا لكن نمنع كونه بالمعنى
المتنازع فيه بل هو باحد المعنيين الاولين ونحن لا نمنع حكم العقل فيهما اجاب
عنه بقوله ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض اي غرض
الفاعل او غيره ونقيضيهما اعني صفة النقص ومخالفة الغرض وانكرهما في
المذكورات من الافعال بالمعنى المتنازع فيه الذي ذكرناه آنفا فقد كابر
مقتضى عقله فلا يلتفت اليه السمع وهو مباهت والتخالف بين الفعل وحسنه
او قبحه ينفي ذاتيتهما اي كونهما مستندين الى ذات الفعل او الى صفة لازمة لها
لجمع النقيضين هذان دليلان على نفي كونهما ذاتيين تقرير الاول انه لو كان
الحسن والقبح ذاتيين لما صار الحسن قبيحا وبالعكس واللازم بط فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا
تتبدل بالاضافة الى الاحوال لاستحالة انفكاك كل من الذات وما هو ذاتي له
عن الآخر واما بطلان التالي فلوقوع تلك الصيرورة لان الكذب وهو قبيح
قد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا كما اذا استفيد به عصمة نبي عن ظالم
يقصد قتله ويمكن ان يجاب بان ذلك القول الواقع لانقاذ النبي من حيث ان
مضمونه غير مطابق للواقع مهية يقتضي القبح اما بمجموعها او بجزئها ومن
حيث الانقاذ مهية اخرى يقتضي الحسن كذلك فهناك مهيتان مختلفتان يقتضي احديهما
القبح والاخرى الحسن وانتفاء الذم اللازم لا يدل على انتفاء القبح لان ذم الفاعل

ومدحه عند القايلين بعقليتهما لصفة مغايرة لما به يحسن الفعل او يقبح كما
صرح به بعض المحققين وموجب الذم منتف هنا لصدور ذلك القول اضطرارا
فوجود القبح لوجود سببه لا ينافيه انتفاء الذم لانتفاء سببه وبهذا يندفع
الدليل الآتي ايضا كما يندفع ما يورد عليهم من استلزام القول بالذاتية بطلان
النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس مثلا وتقرير الثاني انهما لو كانا ذاتيين
لزم اجتماع النقيضين والتالي بط بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
قولنا لاكذبن غدا خبر اما صادق او كاذب وعلى التقديرين يلزم ذلك اما
على الاول فلانه حسن لصدقه مع انه يستلزم الكذب في خبر آخر وهو قبيح والمستلزم
للقبيح قبيح فيكون حسنا وقبيحا وهو اجتماع النقيضين واما على الثاني
فلانه قبيح لكذبه مع انه يستلزم الصدق في خبر آخر وهو حسن والمستلزم للحسن
حسن فيلزم اجتماع النقيضين بخلاف ما اذا كانا شرعيين او اضافيين اما الاول
فلان التعارض بينهما ح يوجب اسقاط احدهما ولا محذور فيه لان تحققه بمجرد
اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل باحدى الجهتين
محل لاحدهما وباخرى محل للآخر فيختلف المحل اعتبارا فلا يلزم اجتماع النقيضين
وفيه انه لا ينتهض حجة على الجبائية وعلى من يقول ان الحسن هو العاري عن جميع
وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا لان فيه جهة القبح
واجاب بعض الافاضل بان مراد المعتزلة هو ان للافعال حسنا وقبحا ذاتيين

ولا يلزم

ولا يلزم منه ان يكون كل حسن وقبح ذاتيا لجواز ان يكون الافعال بعد كونها
موصوفة بالذاتيين موصوفة بالعرضيين وح فقد يجتمع حسنان في فعل كالصدق
النافع وقد يجتمع القبحان كالكذب الضار وقد يوجد احدهما دون الآخر
كالصدق الضار والكذب النافع اذا عرفت هذا فلا يخفى ما في الدليلين
من المنع اما الاول فلانه انما يلزم انفكاك الذاتي لو كان عروض العرضي موجبا
لزوال الذاتي وليس كذلك لجواز اتصاف شيء بشيء بالذات وبنقيضه بالعرض واما
الثاني فلانه انما يلزم اجتماع النقيضين لو كان كل واحد منهما ذاتيا و
ليس كذلك ولما اجيب عن الدليل الاول بان في الكذب لانقاذ النبي ارتكابا
اقل القبيحين من الكذب الموجب لانقاذه والصدق الموجب لقتله لا ان الكذب
صار حسنا والى هذا اشار ره ومن ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما رده بقوله و
ارتكاب اقل القبيحين مدخول لان هذا الكذب واجب لوجوب تخليص النبي
وهو لا يحصل الا به وهو حسن فلا يكون قبيحا ويمكن الجواب عنه بان الكذب
غير واجب لامكان التخليص بغيره وذلك بان يأتي بصورة الاخبار من غير
قصد اليه ومثل ذلك كما في صيغ العقود وغيرها او معه ولكن مع التعريض وهو
صرف الكلام عن ظاهره بطريق لا يتنبه السامع له ولا يوجب ذلك عدم الوثوق
على الشرايع لوجوب حمله على الظاهر بدليل ولو قدر انه لا يحصل الا مع الكذب
فلا يلزم من حسن التخليص حسنه بالذات والقول بان ملزوم الحسن حسن قد عرفت

ما فيه وشرعيتهما اي كونهما مستفادين من الشرع دون العقل ينفي الوثوق
بالوعد والوعيد وتفحم النبي ع اي توجب عدم تمكنه من اثبات النبوة بعد رؤية
معجزته بتجويز تمكين الكاذب منها اي من المعجزة لانهما لو كانا شرعيين لكان
لكل احد ان يقول للرسول بعد رؤية معجزته علمي بانك صادق في دعوى
النبوة يتوقف على علمي بانه سبحانه لا يصدق الكاذب باظهار المعجزة على يده
وعلمي بهذا يتوقف على علمي بانك صادق فلزم بطلان افحام النبي فانسداد باب اثبات النبوة
ولزم ايضا جواز كذبه سبحانه بالوعد والوعيد لان العلم بعدم جواز ذلك
على ذلك التقدير يتوقف على صدق الرسول والعلم بصدقه لم يثبت بعد
بخلاف ما اذا كانا عقليين لان العقل يحكم بعدم جواز ذلك لانه قبيح قالوا
لانم توقف العلم بعدم جواز ذلك على صدق الرسول لجواز حصوله من مدرك آخر
غير الشرع والعقل مثل كون ذلك صفة نقص او خلاف مصلحة العالم او امتناع
إلباس النبي بالمتنبي فيمتنع صدوره عنه تع او جريان العادة بانه سبحانه لم يصدق
عنه ذلك والجواب عن الاول ان ذلك نقل لا صفة وقد صرح في المواقف
بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي وعن الثاني والثالث ان العلم
بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى وبامتناع ذلك الالباس انما يكون
لقبحهما عقلا والمقدر خلافه وعن الرابع ما اشار اليه بقوله والحوالة على العادة
باطلة اذ لا عادة في الاول فجاز كذبه وتمكينه للكاذب وهكذا وعلى هذا لم يثبت

نبوة

نبوة احد من الانبياء فيلزم بطلان الشرايع بالكلية على ان بعض محققيكم
كالفاضل التستري قال طاعنا لكم القول بان هذا او ذاك مدرك باطل
اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع قالوا اولا فعل العبد اضطراري
وكل اضطراري لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اما الكبرى فاجماعية واما
الصغرى فلانه ان لم يتمكن من الترك ثبت الاضطرار وان تمكن فان لم يفتقر
في ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو بط وان افتقر اليه
فان تمكن من الترك ولم يجب الفعل عنده احتيج الى مرجح آخر فيتسلسل وهو بط
وان لم يتمكن ثبت الاضطرار والجواب عنه من حيث النقض والتحقيق اما الاول
فهو ما اشار اليه بقوله ولو تم الاضطرار بما ذكرتم من الدليل لجرى الاضطرار
في الواجب ايضا لجريان الدليل فيه فما هو جوابكم عنه تع فهو جوابنا عن العبد قالوا
المرجح في الواجب القدرة وهي قديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد فلا يلزم البتة
والجواب عنه ان القدرة القديمة لا تكفي في وجود الحادث والا لزم قدمه بل لا
بد لها من تعلق حادث به والى ما اشار بقوله ولو قدمت القدرة فالتعلق اي
تعلق القدرة بالمقدور حادث فيلزم ما ذكرتموه من الاحتياج الى مرجح آخر
لوجود علته وهو الحدوث فيتسلسل واما الثاني فهو ما اشار اليه بقوله و لا
ينافي الوجوب بالارادة الحادثة التي من شانها الترجيح والتخصيص الاختيار
بل يحققه لان المختار هو الذي يتمكن من كل من طرفي الممكن قبل تحقق الداعي الى احدهما

وامنا بعكسه فيجب الطرف الذى تعلق هو به وقالوا ثانيا لوكانا عقليين لزم تحقق
الاحكام قبل البعثة فيلزم حصول التعذيب قبلها ايض وهو بط لقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا والجواب عنه ان تحقق الحكم قبل البعثة يوجب استحقاق التعذيب
لا حصوله ونفى التعذيب قبل البعثة للعفو لا لعدم الاستحقاق فلا دلالة فى الآية على
نفى حكم العقل ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتمشى فى اعتقادنا لا فى اعتقاد المعتزلة
فانهم لا يجوزون العفو وربما يجاب عنه بان المراد بالرسول هو العقل تشبيها له
بالرسول فى الهداية والارشاد سلمنا لكن المراد بالعذاب المنفى هو العذاب عاجلا
لا اجلا بدليل ما بعد الآية وتحقق الحكم قبل البعثة يقتضى ثبوته آجلا فلا منافاة
سلمنا لكن المراد نفى التعذيب بترك الواجبات الشرعية ولا يلزم من ذلك نفى التعذيب
بترك الواجبات العقلية وهذه الوجوه وان كانت بعيدة لكن وجب المصير اليها
لوجود ما دل على حكم العقل على انه يمكن هدم الدليل بها اذ كان المطلب يقينيا وقالوا
ثالثا لوكانا ذاتيين لزم سلب الاختيار عنه تع لوجوب تعلق امره بالحسن ونهيه بالقبيح ولا
يجوز عليه العكس لانه قبيح والله تع منزه عنه والجواب ما اشار اليه بقوله وامتناع
القبيح منه تع لصارف وهو القبيح العقلى لا ينفى القدرة عليه ضرورة انه ممكن وقدرته شاملة
لجميع الممكنات واعلم انه قد جرت عادة المثبتين لتلك القاعدة والمانعين لها بعد
تسليمها بذكر مسئلتين وبيان تفريعهما عليها وعدمه فاقتدى بهم المص وقال مسئلتان
الاولى وجوب شكر المنعم اى تعظيمه فى الجنان وثناؤه باللسان وتحقيق مراضيه بالاركان عقلى

فيانه

فياثم بتركه وان لم يبلغه دعوة النبوة خلافا للاشاعرة فانهم بعد تسليم حكم العقل
حكموا بان هذا ليس بعقلى بل شرعيا لامن العقاب او زوال النعمة عطف على الامن
او العقاب بتركه متعلق بكل واحد منهما ومحصوله ان الشكر يحصل به الامن من الضرر
المظنون فى النشاتين وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما الاولى فلان كل عاقل
اذا راى ما عليه من النعم الجسام ظاهرا وباطنا ظن ان المنعم قد الزمه الشكر عليها
فلو لم يشكره لازالها فى الدنيا وعذبه فى الآخرة ولو شكره امن من ذلك واما الثانية
فلانه لما كان دفع الضرر المظنون واجبا عقلا بدليل ذم العقلاء على تركه كان
ما يتوقف هو عليه واجبا عقلا ايض قالوا اولا لو وجب لوجب لفائدة والا لكان
عبثا وهو قبيح واللازم بط فان الفائدة اما للمشكور وهو بط لتنزهه عن جلب
الفوائد واما للشاكر فاما فى الدنيا وانه بط لان الشكر فيها مشقة بلا منفعة
للنفس ضرورة انه يتعب بفعل الواجبات والكف عن المشتهيات والتصرف بالنظر
فى المصنوعات والسمع الى الآيات واما فى الآخرة وانه ايض باطل اذ لا استقلال للعقل
فى امور الآخرة وفيه نظر لان من قال بحكم العقل فقد قال باستقلاله بمعرفة الفائدة
الاخروية فلا يسلمون عدم استقلاله والمص منع عدم وجود الفائدة بعد اختيار كونها
للشاكر فى الدنيا حيث قال وهو اى الامن فى الدنيا عن عذاب الآخرة الفائدة فى وجوب
الشكر لان دفع المضرة فائدة اكمل من فائدة جلب المنفعة او الفائدة فيه استحقاق المدح
بالاتيان به او الزيادة اى زيادة النعم وجلبها بادائه هو اى الشكر لنفسه لا لامر آخر

غيره لان وجوب كل شىء لو كان لاجل شىء آخر لزم التسلسل وانه محال فلا بد من ان يكون
واجبا لذاته او ينتهى الى ما هو الواجب لذاته فان قلت لو امكن ذلك لامكن ان يقال
جميع الافعال مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع وايض الفائدة فى الدنيا ليست
منحصرة بالاتفاق والمنفعة الدنيوية اما اللذة او وسيلة اليها والشكر ليس كذلك
قلنا الافعال واحكامها مختلفة فقد يكون بعضها مطلوبا لذاته وبعضها لا يكون
كذلك والشكر وسيلة الى اللذة لانه لما كان وسيلة الى ما للصانع من الصفات
ومعرفته والتوجه الى جنابه والتقرب الى حضرته كانت النفس تلتذ به فوق التذاذها
باللذات الوهمية والحسية وقالوا ثانيا خوف العقاب على الشكر قائم فلا يكون الشكر
واجبا اما الثاني فظاهر واما الاول فاما لانه تصرف فى ملك الغير اعنى نفس الشاكر
بغير اذنه فيخاف منه العقاب الاجل والجواب ان هذا الاستدلال فى مقابلة الضرورة
فانا نقطع بعدم العقاب على شكر النعمة والمواظبة عليه والاشتغال بوظايف الخدمة
بل العقاب على كفرانها لعدم الاعتناء بشانها على ان التصرف فى ملك الغير انما يوجب
العقاب اذا كان المالك ممن يلحقه ضرر بالتصرف فى ملكه ولذلك لا يقبح النظر
فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن
الضرر واما لانه من قبيل الاستهزاء به سبحانه كانسان حضر مائدة سلطان فاعطاه
لقمة فاخذ يثنى عليه ويسجد له ويمدحه فى المجامع لاجل انعامه بها ولا شك ان ذلك
يعد استهزاء بذلك الماب والفاعل بذلك يستحق العقاب فكذا هيهنا بل استحقاق

العقاب

العقاب هيهنا اولى لان الدنيا وما فيها بالنظر الى عظمته وكبريائه احقر واقل
من لقمة بالنظر الى ذلك السلطان والجواب ان القياس على اى قياس نعمه سبحانه
على اللقمة بط لحقارتها اى تلك اللقمة بالنسبة اليهما اى الى السلطان وذلك
الانسان معا فيتطرق الاستهزاء لاجلها اما نعمه سبحانه فهى وان حقرت عنده تعالى
بحيث لا قدر لها لعظمة شانه وجلال كبريائه لكنها عظيمة عندنا لشدة احتياجنا
اليها فترك شكرها كفران يستحق به الخذلان فبطل كلام الحاجبى وهو ما ذكرنا
من ان شكر المنعم كالاستهزاء بمن شكر ملكا على لقمة والقياس المناسب لهذا المقام
ان يقال اذا اعطى ملك ملك البلاد شرقا وغربا رجلا فقيرا ما يحتاج اليه من مؤنة
سنة وقضى جميع حوائجه فى عام القحط الذى ياكل فيه بعض بعضا ثم ان ذلك الرجل
اعرض عن الشكر عليها ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشانها بل كان وجودها
كعدمها فلا ريب انه مذموم مستحق للاهانة والخذلان المسئلة الثانية الاشياء
الغير الضرورية احترز بالوصف عن الضرورية وهى التى يحتاجون اليها فى التعيش و
البقاء كشرب الماء للعطشان والتنفس فى الهواء اذ لا بد من القطع بجوازها الا
عند من يجوز التكليف بالمحال ثم تلك الاشياء وهى الاختيارية على قسمين يدرك
العقل حسنه وقبحه وقسم لا يدرك فيه شيئا منهما فاخرج الاول بقوله مما لا يدرك
العقل قبحها ولا حسنها ضرورة ولا نظرا فانه ينقسم الى الاقسام الخمسة لان المشتمل
على القبيح حرام وعلى الحسن واجب ان استحق فاعله المدح وتارك الذم ومندوب ان استحق

فا على المدح فقط ومكروه ان استحق تاركه المدح ومباح ان لم يتعلق بفعله ولا
تركه مدح ولا ذم ثم مثل للايضاح وبين وقت الحكم بقوله كثم الورود قبل ورود الشرع
اذ لا ريب بعده في اباحة المنافع لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فبقي ما سوى
ما اخرجه الدليل باباحة غير محرمة الاولى مباحة عقلا لان مذهب الاباحة ونفي التحريم
لا يوجبها اذ المراد بالمباح ههنا ما اذن في فعله وتركه وعدم المنع اعم من الاذن فيهما نعم
لو كان المراد بالمباح ما يكون جنسا لما عدا الحرام من الاقسام لكان ذلك موجبا له فان
قلت الحكم بالاباحة مع ذلك المقدر من ان العقل لا حكم له بحسن ولا قبح وهو يفضي الى
الحكم بعدم الاباحة يوجب الحكم بالاباحة وعدمها وانه محال قلنا المقدر ان لا حكم
للعقل بقبح كما هو ظاهر كلام المص وان كان المقدر ما ذكرته كما صرح به في كتبهم الاصولية
قلنا انه يفضي الى الحكم بعدم الاباحة في فعل مخصوص لجهة محسنة مختصة به ولا ينافي
الحكم بالاباحة في جميع الافعال لجهة محسنة يعمها اذ هي اي الاشياء المذكورة منافع
بالضرورة بلا مفسدة من الضرر على المالك وغيره لانه المقيد فلا يكون محرمة و
استدل المحرمون بان ذلك تصرف في ملك الغائب بغير اذنه فيحرم كما يحرم التصرف في
ملك الشاهد بغير اذنه والجواب ما اشار اليه بقوله ولاذن في التصرف في تلك الاشيا
معلوم عقلا لانه انتفاع خال عن المفسدة كالاستظلال بجدار الغير بغير اذنه فانه
جائز لذلك ايض على ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح فان الشاهد يتضرر بالتصرف
في ملكه بغير اذنه دون الغائب لتنزهه عن ذلك وفيه ان اباحة الاستظلال اول البحث

فالخصم

فالخصم لا يسلمها والعلم الضروري وهو عطف على قوله كالاستظلال باستحقاق
من اقتص من التنفس في الهواء على اقل ما يحصل به الحيوة وهو القدر الضروري ذما
لاجل ذلك الاقتصار فلو كان القدر الغير الضروري حراما لكان تركه موجبا للذم
واعلم ان هنا مذهبا اخر ذهب اليه المفيد وجماعة ممن خالفنا وهو الوقف و
الامام فسره تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم وقد يرجح هذا على الاول بانه قطع
بعدم الحكم لا توقف وربما يوجه بانه سمي هذا توقفا لاقتضائه عدم العمل بتلك
الاشياء فصل الواجب ما يستحق وانما لم يقل ما يعاقب لئلا يخرج الواجب المعفو
عن تركه ولا ما يخاف لئلا يدخل المشكوك في وجوبه وقد يوجه الاول تارة بان المراد
ما يستحق به العقاب واخرى بان المراد بما يعاقب تاركه ان لتركه امارة له فلا ينافيه
التخلف والثاني بانه لا خوف في المشكوك فيه لعدم الدليل على وجوبه تاركه اي بسبب
ذلك الترك المخصوص الذي هو تارك له به لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فلا
يصدق الحد على المباح والمكروه والمندوب اذ تركه المكلف وارتكب محظورا
ولا على محظور اذا تركه مع فرض لا الى بدل فيتناول الموسع والمخير والكفاية هذا
اذا قلنا بان الوجوب يتعلق بكل واحد اما لو قلنا بانه يتعلق بواحد مبهم فلا حاجة الى
القيد لدخول تلك الثلثة بدونه ذما عقلا او شرعا قال المص لم يقل عقابا بالانه اخص
من الذم وفيه ان استحقاق العقاب ايضا ولا استحقاق الذم لا اخص منه واعترضوا عليه
بوجوه منها ان بعض افراد المخير قد يكون افضل فهو يوصف بالاستحباب مع ان الحد يصدق

هذا الاعتراض في قواعد الاحكام

عليه ومنها انه يصدق على جميع السنن مع انه مندوب لا واجب ومنها انه ان اريد
بالذم ذم الشارع فلا يوجد في الجميع لانه ما نص على ذم كل تارك كل واجب وان اريد به
ذم اهل الشرع فيلزم الدور لتوقف ذمهم بترك الفعل على العلم بكونه واجبا فلو
توقف العلم بكونه واجبا على ذمهم لزم الدور ومنها انه لا يصدق على اخيرتي الاربع
في الاربع مع انه من افراد المحدود والجواب عن الاول ان صدق الحد عليه باعتبار انه
واجب لاشتماله على ما يتعلق به الوجوب من الماهية الكلية لا من حيث انه مستحب باعتبار
هويته وتشخصه وعن الثاني ان الشيء قد يكون مندوبا من وجه وواجبا من وجه اخر
فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون مندوبا من حيث خصوصيته ذاته و
واجب لا يجوز تركه من حيث انه مستلزم للواجب الذي هو القدر المشترك بين الكل وهذا قريب
من الاول وقد يجاب عن هذا بان صدق الحد عليه من جهة استحبابه لا من جهة انه تارك
للمندوب وعن الثالث ان مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
دال على ذم كل تارك واجب على ان الدور غير لازم لان علم غير اهل الشرع بكون الفعل واجبا
يتوقف على تحقق ذمهم بتركه وتحقق ذمهم يتوقف على علمهم بكونه واجبا من الادلة الشرعية
فلا دور وعن الرابع ما اشار اليه بقوله ولا نقض عكسا باخيرتي الاربع اي اربع ركعات
في الاربع اي في اربع بقاع مشهورة لاعتبارهما اي البدلية في الركعتين الاوليين
اذا تركتا اي الاخيرتان بمعنى انهما تنوبان عنهما مع حصول براءة الذمة من الصلوة فلم
يكن تركهما لا الى بدل فلا ينتقض الحد عكسا بهما والحق ان هذا الاعتراض والجواب في غاية

السقوط

السقوط لان الواجب في هذا المقام هو الماهية الكلية التي لها فردان شرعا لكل واحد
منهما هوية مغايرة لهوية الاخر فاذن يستحق تارك هذا الفرد اعني المتلبس بهوية
اربع ركعات مثلا بدون الاتيان ببدله اعني المتلبس بهوية الركعتين فقد لاح من
هذا ان الركعتين بدل عن كل اربع ركعات لا انه بدل عن الركعتين الاخيرتين فقط
فقد يورد عليه اي على المذكور من الاخيرتين الزائد على احدى الثلث في المسح والتسبيح
في الركوع والسجود او في الاخيرتين لاعتبار البدلية في الواحد اذ ترك كالاوليين في
فالحد يصدق عليه وهو من افراد المحدود فقول العلامة والشهيد رحمهما الله تعالى
بان الزائد مستحب لجواز تركه لا الى بدل ممنوع ولو صح ذلك لجرى في التسبيح دون
المسح لامتناع التكرار فيه والفائدة تظهر في الثواب لان ثواب الواجب اعظم من
ثواب النفل وفي وجوب اكمال الزائد متى شرع فيه ان قلنا بوجوبه لعموم النهي عن قطع
العمل الواجب الا ما اخرجه الدليل وربما يقال بجواز قطعه مطلقا وعدم احتسابه
واجبا الا بعد اكماله لجواز تركه ابتداء فيستصحب ولاصالة البراءة من وجوب الاكمال
واستقربه الشهيد في القواعد الاحكامية ولا يرد ان القطع قد يفضي الى زيادة ما
ليس بصحيح في الصلوة على تقدير وروده على ما ليس بذكر ولا في معناه لوقوع الاذن
فيه شرعا والخروج عن وضع الذكر طار بعد القطع فلا يقدح فيها بوجه ومرادفه
اي الواجب بالمعنى المذكور الفرض عندنا وقالت الحنيفة ان كان طريق ثبوت ما كم
قطعيا متنا ودلالة كوجوب الصلوة والزكوة ففرض وان كان ظنيا كوجوب قراءة

الفاتحة المستفاد من قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فواجب اذ هو مع كونه خبر
آحاد لا يحتمل نفي الفضيلة احتمالا ظاهرا وان كان نفي الصحة اظهر منه وانت تعلم ان
النزاع لفظي اذ لا خلاف في وجود هذين الطريقين انما النزاع في اطلاق هذين
اللفظين على الكل او بالتقسيط كما ذهب اليه الحنيفة ثم ان ادعى ان ذلك مستند
الى لغة او شرع فليبين فيهما ما يقتضيه وان كان باصطلاح فلا مشاحة فيه والتفريع
لا يختلف عندنا وانما يختلف عندهم ان فعل اي الواجب في وقته المقدر اي المعين له
شرعا سواء كان مضيقا او موسعا وسواء كان مبينا طرفاه معا كوقت اليومية او اوله
فقط كوقت صلوة الزلزلة والحج والقضاء وان كان من هذا القبيل لان اول وقته
وقت التذكر او آخر وقت الاداء لكنه خرج بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت
اليه اولا نصب على الظرفية بمعنى قبلا وهو متعلق بفعل كما صرح به المص في الحاشية
فيكون احترازا عن الاعادة وقد جعله العضدي متعلقا بالمقدر على ان يكون
احترازا عن القضاء بلا تكلف والاعادة خ قسيم من الاداء لا قسيم له فاداء سواء فعل
اولا في اوله اولا وثانيا لتدارك نقص في الاول سواء كان بفوات ركن او شرط او غيره
ذلك ولا يقدح خروج اعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول فان ذلك
اعادة باصطلاح الفقهاء وعدم تطابق الاصطلاحين لا يقدح في التحديد فاعادة
والمعتبر وقوعها في وقت الاداء كما هو الظاهر فلا ينتقض الطرد بما فعل بعد
وقته لتدارك نقص فيه فان ذلك لا يسمى اعادة ولا قضاء اصطلاحا بالاتفاق ولما

القضاء فهي داخلة في القضاء ولا يسمى اعادة اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين
او بعده اي بعد وقته المقدر بامر جديد انما قيد به لان الامر الاول لا يدل
على وجوب القضاء لوفات المأمور به وسيأتي في المنهج الثالث ما يدل عليه فقضاء
سواء كان الاداء واجبا كقضاء الصوم المتروك عمدا او غيره واجبا لمانع كصلوة
النائم وصوم الحائض وقبله باذن شرعي فتقديم كتقديم زكوة الفطر على ليلة
الفطر بيوم او يومين ومن اول الشهر وتعجيل الزكوة على وقتها فقول العضدي
بان الفعل لا يتقدم على وقته ممنوع واعتذار صاحب النقود والمحقق الشريف له
بان النصاب الذي هو جزء سبب وجوب الزكوة قد جعل قائما مقام تمام السبب
فصار وقتها بذلك موسعا اعتراف بجواز التقديم ولما كان ظاهر كلامهم
يوهم اختصاص الواجب بتلك الاقسام بل قد صرح بعضهم بذلك اشار بقوله و
كذا المستحب اي ان المستحب ايضا يجري فيه هذه الاقسام الاربعة هذا اذا كان موقتا
لان ما لم يكن له وقت كالتسبيحات والنوافل المطلقة فلا يوصف بشيء من الاداء
والقضاء وقد علم بذلك اي بانقسام الواجب الى الاقسام الاربعة حدودها
فالاداء ما فعل اولا في وقته المقدر وقس عليه البواقي واعلم ان كل واحد من التقديم
والاداء والقضاء مباين للآخر والاعادة مباين للتقديم وكذا للقضاء ان اعتبرنا
فعلها في وقت الاداء وكذا للاداء ان اعتبرنا الاولية فيه كما في هذا الكتاب
والا فبين الاعادة وكل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه كما ذهب اليه العلامة

في النهاية هذا اذا اجتمع انتفاء الاعتبارين واما اذا انتفى الاعتبار الثاني فقط
فبينها وبين الاداء عموم مطلق كما ذهب اليه العلامة في يب والعضدي وغيره و
لما استشعر ان في حدود الاداء والاعادة والقضاء نقضا ظاهرا اشار الى دفعه بقوله
ولا نقض عكسا في تلك الحدود باداء مدرك الركعة الواحدة في الوقت والبواقي في خارجه
فلم يقع الكل في الوقت فلا يصدق حد الاداء مع انهم يسمونه باجمعه اداء واعادة المنفرد
في جماعة لادراك فضل الجماعة لا لتدارك نقص في الاول فلا يصدق عليها حد
الاعادة وهي من افرادها وقضاء مفسد الحج لان وقته مدة العمر فلم يقع بعده
فلا يصدق عليه حده وهو من افراده واعلم ان هذا كما ينتقض عكسا في حد
القضاء ينتقض طردا في حد الاداء على من لم يعتبر الاولية فيه للموقتية اي لان ما وقع
فيه ذلك الفعل وقته بالنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد
ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع وعليه يتفرع كونه مؤديا
للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت والنقص في صلوة المنفرد
برأي بالنص فقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع ان صلوة الجماعة
تفضل صلوة الفرد باربع وعشرين درجة وروى العامة عن ابي سعيد الخدري قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة
وللمحققين من الصوفية هنا مقام آخر لا يسع المقام ذكره والتضييق بالافساد اي
تضييق الشارع للحج الفاسد بايجابه على المكلف تماما من دون تجويز تاخيره لاجل

الافساد وصار منشأ لانقلاب سعته الى الضيق ولذا لا يجوز له البقاء على احرام
الى عام آخر فصار الوقت بذلك السنة التي يفعل فيها الفاسد فصار المأتي
به في القابل واقعا بعده فيكون قضاء هذا اذا كان اطلاق القضاء عليه
بطريق الحقيقة واما اذا كان بطريق المجاز فلا نقض راسا فصل في حكم الوجوب
اذا تعلق بفعل في وقت وهو على قسمين موسع ومضيق الموسع ما فضل وقته عنه
كالظهر مثلا والمضيق ما ساواه كصوم يوم بعينه ولا نزاع في وقوعه او نقص عنه
كقدر الركعة من الوقت بعد غسل الحيض مثلا وهذا لا يدخل في حيز التكليف لقبح
تعلقه بالمحال فلو وجد فلا بد من حمله على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء شرعا في
بعض الاوقات وانما لم يقل والمضيق بخلافه مع انه اخصر للتصريح بانه يقع على
من قال بانحصاره في الاول هذا وقد اختلف العلماء فمنهم من علق الوجوب بجميع اجزاء
الوقت وقال ان المكلف مخير بين ان يفعله في اوله او وسطه او آخره وح يجب عليه
الاتيان به ومنهم من علقه باول الوقت وجعله قضاء بعده ومنهم من علقه
باخره وجعله ندبا مسقطا للفرض في اوله ومنهم من فصله وهو منقول عن
الكرخي فجعل الواقع في اوله موقوفا فان ادرك الفاعل آخره وهو من اهل الخطاب
بذلك العمل كان ما وقع فرضا وان تغير حاله بجنون او حيض او نحوهما كان ما فعله
ندبا والمص رحمه الله تعالى اشار الى ما هو الحق وبطلان ما سواه بقوله والكل اي كل
جزء من اجزاء الوقت وقت للاول بحيث لو اتى المكلف به في اي جزء منها شاء كان

اتيا بالمط على وجه وهو الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا لكنهم اختلفوا في اعتبار
بدلية العزم عن الفعل في كل جزء قبل الضيق وعدمه كما سيجي لا اوله اي ليس اول جزء
من الوقت وقته وهو يعد قضاء بان يكون الشارع اوجبه في الاول وجوز تاخيره
الى الاخر استدلالا للغايات كبعض الشافعية ولو تمسك عليه بعكس ما يتمسك به بعض
الحنفية فجوابه كجوابه والا فتحكم وقوله ع اول الوقت رضوان الله واخره عفو ليس بظاهر
على مطلوبه ولا اخره وقبله نفل مسقط للغرض كبعض الحنفية انما قيد بالبعض في الموضعين
لان اكثر الفريقين وافقونا في التعميم قالوا لو كان واجبا في الاول لما جاز تركه تحقيقا
لمفهوم الوجوب فاللازم باطل بالاتفاق ثم انه يثاب بايقاعه فيه فيكون نفلا لان
النفل ما يثاب في فعله مع جواز تركه قلنا انما يتم الملازمة اذ لو كان ذلك الفعل واجبا
مضيقا واما اذا كان موسعا فلا ثم ان حكاية ندبيته ظاهر الاندفاع اذ المندوب
ما جاز تركه مطلقا لا بشرط وقوعه بعده زمان الترك على انه لو كان مندوبا لما كان
تقديمه افضل من تاخيره اذ النفل لا يكون افضل من الواجب ولا هو اي المكلف اذا اتى
به في اول الوقت مراعى بان ينظر حاله في اخره فان كان باقيا على صفة التكليف كان
ذلك الفعل واجبا والا فندب كابي الحسين الكرخي اورد المرتضى وجوها دلت على بطلان
مذهبه منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل
واجمعوا على ان شرط النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك
ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان

والاقام

والاقامة من شروط الصلوة الواجبة واذا استعملا في الصلوة المفعولة في اول الوقت
دل على وجوبها في الحال وانها ليست بنفل ولا موقوفة ومنها ان كون الصلوة
واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده اذ ما من شان
المؤثر في وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها لا يقال وجوب كل جزء
من الصلوة عند دخول المصلي فيه موقوف على اتمامه لان كل فعل ياتيه في الوقت
فهو الجزء لا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا
اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب ثم قال بعد الردود توضيحا
للمقصود بل الواجب حد لا شخاص اي الاجزاء المتماثلة في النوع المتباينة باجزاء
الوقت فهو كالواجب المخير الا ان الفرق بينهما ان التخيير هنا في الجزئيات المتفقة الحقائق
وفي المخير في الجزئيات المختلفة الحقائق لاطلاق الامر نحو قوله تع اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل اي بالواجب من غير تقييده بجزء من اجزاء الوقت
وليس المراد تطبيق اوله على اول الوقت واخره على اخره ولا فعله في كل جزء منه مكررا
اجماعا وتعيين جزء منه بوقوعه فيه تحكم فلم يبق الا ان كل جزء منه صالح لوقوعه فيه و
المكلف مخير في ايقاعه في اي جزء منها اراد وعدم الاثم في التاخير عمدا ولم يذكره
لاشعار التاخير به وللعلم بان الناسي غير اثم قطعا وبطلان الصلوة قبل الوقت فلا
يكون الوجوب مختصا باوله ولا باخره فثبت تعلقه بكله لا يقال انهم يجعلون قبل الاخر
وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز ذلك

في بعض الصور لما يقتضيه في حال الاضطرار لا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان
ينافش بان المخصص بالاول لا يلم دلالته عدم الاثم في التاخير على عدم اختصاصه
به والمخصص بالاخر لا يلم البطلان قبله تتمة اي هذه تتمة وانما صدر هذه
المسئلة والتي بعدها بها لانهما مما يتفرع على الواجب الموسع الشيخ والمرتضى نقل
عنهما على التخيير في كل جزء من اجزاء الوقت الى الضيق وهو اخره بقدر ما يقع الفعل
فيه فيتعين الفعل ح بين الفعل فيه والعزم عليه اي على الفعل فيما يليه تفصيلا لا اجمالا
فقط ووافقهما في التخيير ابن زهرة وابن براج وذهب اليه جماعة من العامة وهو
قوي لما سياتي خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما من المتاخرين ولم يذكر المرتضى
في الذريعة هذا المذهب وهذا يشعر بكونه غير معروف في عصره لنا على وجوب العزم
بدلا عن فعل قبل الاخر خلو تركه عن بدل وهو العزم اذ لا قايل بغيره في الفجاءة اي في
حال فجاءة الموت وحصوله بغتة من غير سابقة علم للمكلف به ولا اثم ح للاتفاق
على جواز التاخير وانما الاثم للتاخير مع ظن الموت فيخرج عن الوجوب لان التارك
ما استحق لان التارك ما استحق لا الى بدل ذما هف وفيه ان الواجب عند بعضهم
ما يذم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو حال
ظنه بالموت وهذا القدر كاف في الوجوب ولزوم تساويه في جواز الترك لا الى بدل
قبل الوقت وفيه فيلزم خروجه عن الوجوب وفيه نظر لان له في الوقت بدلا من نوعه وان
لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له قبل الوقت بدل اصلا فلزوم المساواة على

تقدير

تقدير عدم بدلية العزم ممنوع وربما احتج بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك
الفعل وترك العزم الية عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه
عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل
واجب اذ لا مخلص له الا به وفيه نظر لانا لا نم ان ترك العزم عزم على الترك اذ بينهما
واسطة ايض لا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة
عاصيا واوردوا اي القايلون بعدم البدلية اقتضاء البدلية اي بدلية العزم
عن الواجب السقوط اي سقوط الواجب به اذ من شان ما قام مقام الشيء ان
يسقط فعله وجوب ذلك الشيء كالكفارات والعزم عندكم لا يسقط وجوب
الصلوة وان اسقط فعلها وجوبه وخلو الامر الذي ثبت به وجوب ذلك الواجب
او مطلقا عنها فتنتفي لوجوب سقوط اعتبارها يحتاج ثبوته الى دليل عند
عدمه والقطع بامتثال المصلي وبراءة ذمته قبل الاخر وذلك مما لا انه ضروري
او لانه اجماعي فالمنع مكابرة لا من جهتها اي البدلية ولو تم القول بها لكان
الامتثال انما يحصل من جهتها وفيه ان هذا غير لازم لان كل واحد من كفارات اليمين
بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى كل واحد لا من جهة البدلية اتفاقا والجواب
انها اي بدلية العزم معتبرة عن فعله في كل جزء من اجزاء الوقت قبل الضيق لا مطلقا
اي لا عن فعله في جميع الاجزاء اذ العزم على الاتيان به في ثاني الحال غير ممكن في الجزء
الاخر لعدم كونه وقتا له فح غاية ما لزم سقوطه في تلك الاجزاء لا راسا ويلوح من هذا

جواب عن ايراد آخر لهم وهو انه لو وجب العزم فيما قبل الآخر من الاجزاء المتعددة
لتعدد البدل والمبدل واحد وهو باطل لان البدل ما يقوم مقام الاصل فاذا
قام واحد لم يكن الباقى بدلا لاستواء وجوده وعدمه وتقرير الجواب ان العزم
بدل عن فعله وايقاعه فى تلك الاجزاء فالمبدل ايض متعدد وهو ايقاعات الفعل
فى تلك الاجزاء فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى به مبدله وخلوه عنهما
باعتبار دلالته على الوجوب مع التوسع فقط وعدم تعلق فيه بهما لا يمنع
ثبوتها للدليل مذكور لان عدم الدلالة ليس دلالة على العدم ولا مستلزما لها
وقد عرفت ما فيه والبدل هنا تابع للفعل لان وجوبه نشاء من وجوبه مسبب عن
ترك مبدله وهو الفعل الواجب اصالة فان الوجوب يتعلق اولا بالفعل ثم انه يتعلق
بسبب الترك بالعزم فلا تخيير بينهما ابتداء كما فى المخير فلا يلزم صدوره من الفاعل
بقصد البدلية لفقدان البدل عند الفعل بفقدان سببه كتحصيل الظن بوقوع
الكفائى عند تركه فان وجوبه تابع لوجوب الكفائى مسبب عن تركه ليخرج عن عهدة
التكليف والواجب اصالة هو فعله فليس بينهما تخيير ابتداء ولا مشاحة فى اطلاق
البدل على مثله لانه راجع الى الاصطلاح ولما قال بعض المانعين كالعلامة والحاجبى
ان العزم وجوبه ليس لكونه بدلا بل لانه من احكام الايمان وتوابعه فلذا وجب وان
لم يدخل الوقت اجاب عنه بقوله وكون العزم من احكام الايمان لا ينافى بدليته للفعل
فى وقته اى فى وقت ترك الواجب او فى وقت دخول وقت الواجب غاية ما فى الباب

ولزوم

لزوم كون الواجب فى نفسه بدلا لواجب آخر وهو جائز بل واقع كما ذكرنا آنفا
من ان الاوليين فى الاربع بدل للاخريين تتمة ظان الموت فى جزء من
الوقت بسبب من اسبابه يعصى بتركه قبله اتفاقا فان مات فيه لصيرورة ما قبل ذلك
الجزء وقتا له بحسب ظنه ولانه ترك الواجب من غير بدل وهو العزم بفعله ثانيا
وان بقيا اى الظان والوقت ففى العصيان بالترك لاجل الظن المنكشف خطاؤه
نظر الاصح هو العصيان لانه تركه وجب عليه بحسب الظن الذى هو مدار التكليف
وهو اى الفعل مع كون فاعله عاصيا بسبب تركه قبل ذلك الجزء اداء بعده لانه
لما انكشف بطلان ظنه زال حكمه ولغى اثره فبقى ما بعده ذلك الجزء كما كان قبله
اذ لا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مع ان الاصل عدمه مخالفة
ذلك الاصل ايض الا يرى انه يعصى بالتاخير اذا ظن انقضاء الوقت قبل دخول الوقت
ثم انه اذا ظهر خطاء اعتقاده واوقعه فى الوقت كان اداء ووجب عليه نية الاداء
اتفاقا وقال القاضى ابو بكر الفعل قضاء ح لانه وقع بعد وقته المعين بحسب ظنه
وفيه انه ان اراد ان الفعل يسمى قضاء فالتخالف يرجع الى الاصطلاح ولا مناقشة
فيه الا ان تسميته اداء اولى لانه فعل فى وقته المقدر له شرعا وان اراد وجوب نية
القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار سببا لتعين ذلك الجزء وقتا له كذلك
صار سببا لخروج ما بعده عن كونه وقتا مقدرا له شرعا بالكلية فهو بعيد اذ لم يقل
احد بوجوب نية القضاء فهو خلاف الاجماع ولانا لا نم ان الظن المذكور له تاثير

فى خروج الوقت المقدر له فى نفس الامر مع ان الاصل بقاء ما كان على ما كان على
انه يرد عليه ان لا يعصى المكلف بالتاخير فى الباقى من الوقت لان القضاء
وقته موسع وربما يجاب بان القضاء انما يكون على التوسع عنده ان لم يتعمد المكلف
بالترك والا فهو مضيق كما فى هذا المقام هذا الذى ذكر ما بين حداه من الموسع وما
وقته العمر كالحج مثلا كذلك اى مثل ما بين حداه فيما ذكر من الامرين وظان السلامة
فى الوقت كله ان مات فى جزء منه فجاءة بالضم والمد فغير عاص فيهما اى فيما بين
حداه وفيما وقته العمر لان التاخير ح جائز فلا اثم فلا عصيان فان قيل جواز
التاخير يجوز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط
وان كان محالا لانه ممتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمح اذ التاخير غير واجب
لجواز التقديم فالمكلف به هو القدر المشترك الدائر بين الجائز والمح والدائر بينهما
جائز ليس بمح اجيب تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه
مح واخرى بان ذلك الشرط يوجب دفع التوسع وهو خلاف المقدر لان المكلف
لا يجوز له التاخير المشروط بالمح فتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا مضيقا
لا موسعا وقد صرح بعض المحققين بان هنا قائلا بالعصيان مستدلا بانه لو جاز
التاخير ولم يعص اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا هف واجيب بان هذا
الاستدلال بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول لوجهين الاول ان الجميع وقت
بحسب ظاهر الشرع والتارك فى الجميع انما يعصى اذا تركه باختياره والترك فى بعضه هنا

انما يكون

انما يكون بالموت الذى لم يكن باختياره الثانى انه على تقدير عدم الموت
لا يعصى فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وفرق الحاجبى
بينهما بان العصيان متحقق فى الثانى دون الاول تحكم اى ترجيح بلا مرجح واستدل
بانه لو لم يتحقق العصيان فى الثانى لزم خروج الواجب عن كونه واجبا لان ما جاز
تاخيره ابدا ولم يعص اذا مات لم يكن واجبا بخلاف الاول فان تاخيره غير
جائز ابدا لوجوب الاتيان به عند التضيق وانما لم يعتد به المص لان العصيان
بالترك دائما وفى جميع الاحوال غير معتبر فى حصول مفهوم الواجب والا لخرج
كثير من الواجبات كالكفائى والتخيير ويجرى دليله فى الاول ايض اذا مات قبل
تضيق الوقت فجاءة وهو لم يقل بالعصيان فيه بل المعتبر هو العصيان فى الجملة
وفى بعض الاحوال والملازمة ح ممنوعة لان عدم العصيان على ذلك التقدير
لا يوجب نفى العصيان مطلقا لحصوله فى بعض الاحوال وهو حال ظن الموت
مع التاخير فانه عاص وهذا القدر كاف فى تحقق الوجوب واعلم ان الواجب
باعتبار المامور ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية لان الغرض اما ان يتعلق بتحصيل
الفعل من كل واحد من المكلفين او من واحد معين فقط كالصلوات الخمس والتهجد
او بتحصيله مطلقا لا من مباشر معين كالجهاد فالاول والثانى هو الاول والثالث
هو الثانى ولا نزاع فى الاول بل النزاع انما هو فى الثانى فلذا تصدى المص له وقال
فصل الواجب الكفائى ما يسقط عن الكل اى عن كل واحد من المكلفين وفيه ايماء

الى ان الوجوب متعلق بكل واحد فاندفع ما اورد من ان الحد يصدق على ما ليس من
افراد المحدود كاداء الدين الواجب على زيد فانه يسقط عنه باداء غيره بفعل
البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لدخول متعلق الوجوب في عالم الوجود وهو
المقصود ولذلك سمي بذلك الاسم واورد بعض المحققين بانه لو كان واجبا على
كل واحد لكان اسقاطه عنهم رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا
نسخ اتفاقا واجيب بان كلية الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب قد يكون بغير النسخ
ايضا كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك قوم زالت العلة من
حيث حصول المقصود وهي احترام الميت فسقط الطلب بزوال علته والفائدة
في ايجاب الجميع ان المقصود حينئذ اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان
فعل المخصوص البعض سبب للسقوط من باب التجوز فان سبب السقوط انما هو انتفاء
علة الوجوب لا فعل البعض لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسبت السببية
اليه قطعا لو امكن تحصيله او ظنا شرعيا حاصلا بشهادة عدلين او الشياع فلا
يسمع خبر الفاعل بفعله اما لو فعله بحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه
اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع فعله الذي لا يعلم الا من قبله لوجوب
التثبت عند خبره ومن صحة فعله في نفسه معتضدة باصالة الصحة من مسلم ووجوبه
على البعض مطلقا اي بعض كان او على بعض يشهد الشرع كصلوة الجنازة مثلا
او على بعض معين عند الله تعالى غير معين عندنا كبعض الشافعية وهو الامام

الرازي ينفيه الاجماع على تاثيم الكل بتركه لاستحالة تاثيم احد بترك ما لا يكون
واجبا عليه وليس النزاع لفظيا باعتبار ان الفريقين اتفقوا على جواز ترك
بعضهم اذا فعله بعض آخر وانه لا يجوز للجميع تركه لان الاحكام يختلف به فان
الكل لو اتوا به كانوا آتين بالواجب اذا قلنا بانه واجب على الكل وكان الآتي
به بعضهم والباقون بالنفل مثلا لو قلنا بانه واجب على البعض قالوا اولا المقتضي
للوجوب على البعض موجود والمانع منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب
الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني
فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب
ما اشار اليه بقوله وتاثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجود ولان العلم بالتكليف
معتبر في ذلك بخلاف التاثيم بغيره اي بترك غير معين من الامور المعينة وهو
يتحقق بترك الجميع فانه معقول فالابهام في المامور به غير مانع فيعمل بمقتضى
الدليل وفي المامور مانع فلا يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان
مذهبهم اثم واحد منهم اما اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك
هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم وقالوا ثانيا وجب طلب
التفقه كفائي بالاتفاق وانه واجب على بعض غير معين بدليل التخصيص والتنكير
في قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
والجواب ما اشار اليه بقوله ويراد باية النفر والله اعلم سقوط الوجوب اي وجوب

التفقه به اي بنفر طائفة عن الكل لانتفاء اللوم بنفور بعض جمعا بينها و
بين ما ذكرنا من الدليل القاطع على وجوبه على الكل فروع الاول فرض كفاية
افضل من فرض عين عند كثير من المحققين لان فاعله سعى في صيانة الامة
كلها وحل محلهم بخلاف فرض عين فان فاعله يخلص نفسه خاصة الثاني لو شرع
طائفة به بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا لانه لم يسقط بالشروع
سقوطا مستقرا على الاقوى واما بعده فقيل انه نفل لانه لا يصدق عليه
حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب
الفرض يزيد على ثواب النفل ولان الفرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف
الثالث لو سلم على جماعة فرد واحد وفيهم من كان مصليا فان قلنا بان
الجميع فرض جاز له الرد ايضا قطعا وكذا ان قلنا بان غير الاول نفل ان قصد
مع الرد قراءة القرآن او الدعاء والا ففيه وجهان واعلم ان الواجب باعتبار
نفسه ينقسم الى معين ومخير وليس في الاول نزاع بل النزاع انما هو في الثاني
فلذا تصدى له وقال فصل الواجب المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه صفة
لبدلا او حال منه او متعلق بقوله عين اختيارا اي في حال الاختيار او حال كونه
اختياريا ولا بعد في ذلك عقلا لانا نعلم ان تكليفه تابع للمصلحة والالطاف
ولا يمتنع ان يعلم في امرين او امور مختلفة ان كل واحد في مصلحة المكلف في دينه
كالاخر من غير ترجيح فلا بد من الايجاب على طريقة التخيير للتساوي في وجه المصلحة

كما لا يمتنع ان يعلم في امر معين ان المكلف لا يصلح في دينه الا عليه وانه لا يقوم في ذلك
غيره مقامه فلا بد من ايجابه على جهة التضيق فخرج بالتعيين احراق الميت فانه وان كان
التغسيل بدلا له اختيارا لكن ما عينه الشارع كذلك نعم يرد هذا على من عرف
المخير بما يسقط الواجب بفعله فان الاحراق يسقط به التغسيل الواجب وكما يرد عليه
هذا يرد عليه القضاء والاداء ايضا وان قيد الموصول بالواجب اندفع الاول دون
الثاني وبالثاني صوم المسافر والموسع والكفائي فان كل واحد من هذه الامور
عين له الشارع بدلا من نوعه اختيارا ولا يخفى عليك ان عكس الحد ينتقض بالمخير في الاربع
لانه ايضا يخرج عنه بالقيد الثاني ان لم يكن المغايرة بين القصر والاتمام نوعية ولا
انتقض طرده بصوم المسافر اذ مغايرة القضاء والاداء لا يقصر عن مغايرة القصر والاتمام
والحاصل ان الصلوة ان كانت مهية نوعية وكانت كل واحدة من المقصورة والتامة
مندرجة تحتها متمايزة عن الاخرى بامر عرضي اعني القصر والاتمام كان حد المخير غير
صادق على المخير في الاربع وهو من افراده وان كانت مهية جنسية وكانت كل واحدة منهما
نوعا مندرجة تحتها متمايزة عن الاخرى بامر ذاتي كان صوم المسافر ايضا كذلك
فيصدق الحد عليه وهو ليس من افراده وبالاخير الوضوء ونحوه كالغسل وصوم بدل
الهدي فان لكل واحد منها بدلا اضطرارا واعلم ان الامر بواحد من امور معينة على
التخيير واقع اتفاقا كقوله تعالى فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ
أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فان الواحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين

فلا خلاف في ان الجميع لا يجوز تركه ولا يجب الاتيان به وان المكلف باتيها اتى فقد امتثل
والتعيين في ذلك موكول اليه وانما الخلاف في التقدير وفيه اربعة مذاهب الاول
وهو المشهور واليه ميل جماعة من المحققين منهم المص والحاجبي ان الواجب هو الواحد
لا بعينه تقريرا للنص على موضوعه الثاني وهو مذهب جماعة من المعتزلة واليه ذهب
المرتضى رضي الله عنه ان كل واحد واجب فاذا فعل واحدا سقط عنه واجب آخر ثم انهم
قد اختلفوا فذهب بعضهم الى انه ان فعل الجميع يثاب بفعل الواجبات وان تركه يعاقب
بتركها وذهب بعضهم الى انه يثاب ويعاقب بواحد وكان من قال بان النزاع بين
هذا المذهب والاول لفظي نظره الى القول الاخير من هذا المذهب والا فبينهما فرق
ظاهر الثالث ان الواجب واحد معين عند الله تعالى يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف
اختياراتهم على ان يكون لاختيارهم مدخل في تعيينه فالواجب ح هو ما فعله
المكلف الرابع ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر
وقد ضعف المص رحمه الله تعالى غير الاول بقوله ووجوب الكل مسقطا بصيغة المفعول
بالبعض او واحد معين عند الله يختلف بالنسبة الى المكلفين او لا يختلف ينفي
التخيير المجمع عليه لان الوجوب يستلزم عدم جواز الترك والتخيير يستلزم جوازه فهما
متناقضان على ان المذهب الثالث يوجب تفاوت المكلفين في الواجب المميز اذا اختار
كل واحد منهم غير ما اختاره الاخر وهو خلاف النص المقتضي لمساواتهم فيه قالوا
احدها غير معين فيستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين فلا يقع التكليف به و

المحال ايقاعه اي غير المعين غير معين بان يوجد في الخارج وهو كلي فان
ذلك ممتنع لما مر لا معينا بان يوجد في ضمن جزئي من جزئياته والامر الكلي اذا
تعلق به الطلب تعلق به باعتبار ايجاده بهذا الوجه فاندفع بهذا التقرير ما قيل
من ان الذي اوقعه غير الذي وجب عليه فلا يكون ممتثلا وقالوا ايض الواجب
وهو الواحد المبهم من حيث انه واجب غير واجب معين وما هو غير معين من وجه
مجهول من ذلك الوجه فيلزم التكليف بالشيء من حيث انه مجهول وانه مح والجواب لا نم
ان الواجب من حيث انه واجب غير معين كيف والواجب احد الابدال الصادق
على ايها شاء او تحصيل الكلي كالكفارة فيما يشاء من جزئياته وهذا المفهوم
امر كلي متعين في نفسه ممتاز عن ساير المفهومات نعم قد يطلق عليه انه غير معين
لعدم تقييده بخصوصية شيء من الجزئيات لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن
عن ساير المعقولات ليكون مجهولا من حيث انه واجب فيلزم التكليف بالمح وقال
من زعم ان الوجوب تعلق بالكل الوجوب يعم كل واحد ويسقط بفعل كل واحد
كما ان الكفائي يعم الجميع وان كان بلفظ التخيير كما في آية النفر وقولنا فليفعل
هذا غانم او سالم ويسقط بفعل البعض اذ المانع مفقود والجامع وهو حصول
المصلحة بمبهم موجود والجواب ان عدم الاجماع هنا على التاثيم بترك كل واحد
من الامور المعينة والاجماع على تاثيم الكل اي كل واحد من المكلفين بترك الكفاية
فارق بينهما فلا يكون هذا مثل الكفاية على ان تاثيم غير معين لا يعقل

بخلاف التاثيم بغير معين مسئلتان يتعلق احديهما بالمندوب والاخرى بالمباح الاولى
المندوب هو في اللغة المدعو يقال ندبه اليه اذا دعاه وفي العرف ما عرفته
في حد الحكم غير مامور به اي لا يطلق عليه هذا اللفظ حقيقة وان كان قد يطلق
مجازا وفاقا للعلامة وابي الحسين الكرخي وابي بكر الرازي والفخري الغرض من
ذكر هولاء الفحول هو الرد على العضدي حيث قال المحققون على انه مامور به
لنا ان الامر اي هذا اللفظ للوجوب لا صيغة افعل وان انتهض حجة على ان تلك
الصيغة للوجوب فالنزاع يجري فيه ايض كما سيجي في الفصل الاول من المنهج الثاني
فلا يتعلق بالمندوب حقيقة لاستحالة اجتماع الوجوب والندب في شيء واحد من
جهة واحدة والحاجبي وموافقوه من الاشاعرة خالفونا في الدعوى فانهم
قالوا بانه مامور به حقيقة ووافقونا في الدليل الدال على انه غير مامور به وهو
ما دل على ان الامر للوجوب حقيقة والجمع بينهما مشكل جدا واستدلوا على ذلك
بانه اي فعل المندوب طاعة اتفاقا وهي اي الطاعة التي هي فعل والا فقد يحصل
الطاعة بترك المنهي عنه فعل المامور به لان الطاعة تقابل المعصية التي هي ترك
المامور به وبانه احد الاقسام للامر فان اهل اللغة قسموه الى امر ايجاب وامر
ندب والمقسم مشترك بين الاقسام فان ارادوا بقولهم كل طاعة فعل المامور
به وكل مقسم مشترك الحقيقة اي انهما كذلك بطريق الحقيقة منعنا كلية الكبرى
اذ المقسم قد يكون مجازا في بعض الاقسام اتفاقا كالامر في الاباحة والتهديد

وبعض الطاعة مندوب كالمحكم به الصغرى وكونه مامورا به حقيقة اول البحث
والطاعة هي ما يتوقع به الثواب فلا تقابل المعصية لان العاصي يستحق الذم
وتارك ما يتوقع به الثواب فلا تقابل المعصية لا يستحقه ولو سلم فالصغرى ممنوعة
او الاعم منها ومن المجاز لم ينفعهم اذ اللازم ح غير مقصود والمقصود غير لازم
الثانية في المباح وهو في اللغة المظهر يقال اباح سره اذا اظهره وفي الاصطلاح
ما علم فيما سبق ضمنا وقد يطلق على الجائز وهو ما اذن في فعله ومن اسمائه
الطلق والحلال وقد يقال الحلال لما لا ضرر في فعله وان حرم تركه كدم المرتد
ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام الثلثة كما قد يظن بل كل واحد من الاربعة
نوع برأسه داخل تحت جنس ما يتعلق به الحكم للزوم خلو النوع عما هو من حقيقة
الجنس الاولى عن حقيقة الجنس وهو التساوي بين الفعل والترك واللازم باطل
بالضرورة فالملزوم مثله وقولهم لدفع هذا الايراد هو الماذون فيه والاذن
في الفعل حاصل فيما عدا الحرام بالاتفاق مع اشتمال كل واحد على ما يخصه
ويميزه عن غيره فيكون المباح جنسا لها اذ لا معنى للجنس الا ذلك غفلة عن فصله
وهو الماذون في الترك ومع ملاحظته يلزم ما ذكرناه بعينه وفيه انه لا يلزم ح
خلو المندوب والمكروه عما هو من حقيقة الجنس فلا بد من التقييد بطريق التساوي
ليخرجهما واعلم ان هذه المسئلة هكذا حررها الحاجبي وانت خبير بان عاقلا
لا يجعل المباح بمعنى التساوي جنسا بل ما يجعله جنسا هو المباح المرادف للجائز

وهو حق لا مرية فيه وعلى هذا يكون النزاع لفظيا فصل في بيان الصحة و
البطلان وهما انما يعرضان لما يمكن وقوعه على وجهين وهو اما من العبادات
او من المعاملات اما الاول فقد اختلفوا في تعريف الصحيح منه فقال المتكلمون
صحيح العبادات ما وافق الشرع وحصل به امتثال امر الشارع سواء كان مسقطا
للقضاء ام لا فالصحيح موافقة امره وامتثاله والمراد بالموصول ما يمكن وقوعه على
وجهين مخرج الختان ونحوه مما لا يمكن وقوعه عليهما هذا وقد قال بعض المحققين
يمكن ان يقرر تفسير المتكلمين بحيث يشمل صحة العقود والايقاعات ايضا والفقهاء
ما اسقط القضاء اي منع وجوبه وهو لا يقتضي سبق تحققه فلا يرد ان القضاء
لم يجب فلا معنى للسقوط لانه فرع الوجوب ويرد عليهما ان موافقة الامر وسقوط
القضاء غاية الصحة وثمرته كما صرح به جماعة من المحققين فلا يحسن تعريفها
بهما لان غاية الشيء لا يحمل عليه نعم قد يعرف الشيء بالاضافة الى غايته ونقض
عكس اي حد الفقهاء بصحيحة العيد ونحوها مما لا قضاء له كصحيحة النذر المطلق
والقضاء نفسه والنوافل الغير المرتبة ان ابقى الحد على ظاهره المشعر بالتعبد
بالقضاء لولاه وطرده بفاسدة لصدقه عليها ان اول بان المراد باسقاط القضاء
لازمه وهو سقوط القضاء وارتفاعه سواء كان مستندا به اولا وقد يقال
بان المراد بما اسقط القضاء ما من شانه ذلك على تقدير ان يكون له قضاء
ويصدق على صحيحة العيد انها بحيث لو كان لها قضاء لسقط بها ولما كان

لقائل

لقائل ان يقول الحدان متساويان فما فائدة المخالفة اشار الى ان الصحيح
عند المتكلمين اعم منه عند الفقهاء بقوله وثمرة الخلاف بين الفريقين في
الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وعلم انه لم يكن على طهارة فانها صحيحة
عند المتكلمين لانها مما وافق الشرع اذ المامور به في وقت الاداء لم يكن
سوى هذه ووجوب القضاء هذه بامر جديد وفاسدة عند الفقهاء لانها ما اسقطت
القضاء وللقاعدة فروع كثيرة كما لو حلف بان يعتق عبدا صلى اليوم صلوة صحيحة
او نذر لمن صلى اليوم صلوة صحيحة درهما الى غير ذلك فعلى مذهب المتكلمين
يجب العتق ويحصل الوفاء بالنذر اذا وقعت الصلوة على الوجه المذكور لا على
مذهب الفقهاء واما الثاني فما اشار اليه بقوله وصحيح العقود والايقاعات
ما يترتب عليه الاثر الشرعي وحصل منه غايته كالبيع والطلاق فان الغرض المطلوب
من الاول انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع ومن الثاني حصول المفارقة
وهدم العقد فما افاد ذلك فهو صحيح وانما قيد الاثر بالشرعي لئلا يصدق الحد
على ما يترتب عليه اثر العقلي كالاكل والشرب المترتب عليهما اثرهما اعني
الشبع والري ولو عرف مطلقه اي مطلق الصحيح سواء كان من العبادات وغيرها من
العقود والايقاعات به اي بهذا التعريف لجاز بل لكان احسن لان تخصيص ترتب
الاثر بالمعاملات مع ان العبادات ايضا كذلك لا تخلو عن قبح التحكم والتفصي عما
يرد على الاول من المحذور المذكور والخلاف بين الفريقين في العبادات

انما يرجع الى الاثر فعند المتكلمين هو الموافقة وعند الفقهاء هو السقوط و
الباطل مطلقا سواء كان من العبادات ومن المعاملات ما قابل الصحيح
منهما فهو في العبادات ما لم يوافق الشرع او ما لم يسقط القضاء وفي العقود
والايقاعات ما لم يترتب عليه اثره الشرعي ويرادف الفاسد عطف على الموصول
او على الصلة خلافا للحنفية لانهم فرقوا بينهما بان جعلوا الفاسد متوسطا
بين الصحيح والباطل حيث قالوا الفعل ان كان مشروعا باصله ووصفه فصحيح
وان كان لا مشروعا بهما فباطل كالصلوة بدون بعض الاركان والشرائط
وبيع الملاقيح اذ من اركان البيع المشاهدة او الوصف ومن اوصافه القدرة على
التسليم وكلاهما مفقودان فيها وان كان مشروعا باصله دون وصفه ففاسد
كالصوم في الايام المنهية والربا فان الاول مشروع باصله وهو الصوم لانه حسن
لذاته وهو غير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم
والثاني مشروع من حيث انه بيع ومقابلة مال بمال وممنوع من حيث اشتماله على
وصف الزيادة ولذلك قالوا اذا طرح ذلك الوصف صح ذلك البيع ولم يحتج الى عقد
جديد لانه صار مشروعا بالوصف ايضا فكان هذا متوسطا بين اللامشروع باصله
ووصفه وبين المشروع بهما معا فالقسمة عندهم ثلاثية وعندنا ثنائية والتفريع
انما يختلف عندهم لا عندنا فصل في بيان وجوب مقدمة الواجب ولا بد من
تحرير محل النزاع اولا فنقول الكل واجب مقدمات لبعضها مدخل في وجوبه ولبعضها

مدخل

مدخل في وجوده وهو على الاول مقيد وعلى الثاني مطلق والمطلق عرفه بعضهم بانه
ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك ولا خلاف في ان الامر
بالمقيد ليس امرا بمقدماته من حيث انه مقيد والخلاف انما هو في المطلق فاشار
المص الى ما هو الحق عنده من ان الامر به امر بمقدماته بقوله ما يتوقف عليه الواجب
اي ما ثبت وجوبه وهو المطلق كما سيصرح به فخرج به المقيد ثم ان كل ما ثبت وجوبه
لا بد من ان يكون مقدماته مقدورة لاستحالة التكليف بالمح فقوله مقدورا
ليس للاحتراز عما ليس بمقدور كالطهارة المائية للصلوة عند فقد الماء واليد
للكتابة عند فقدها لان فيه اشتباها وبعدا عن المقصود اذ الطهارة المائية
ح ليست مقدمة للصلوة بل بدلها ولو تعذر البدل ايض سقط الوجوب لامتناع
التكليف ح الا عند الشافعي واليد مقدمة للوجوب لا للوجود فاين هذا عن
المقصود ولا عما يلزم فعل الواجب من الشروط العقلية والعادية بان يراد بالمقدور
ما ياتي الواجب بدونه عقلا او عادة جعله الشارع شرطا له كالطهارة كما
ذهب اليه الحاجبي لان تفسير المقدور بذلك خلاف الظاهر ولان الشرط العقلي
والعادي مما حكم المص بوجوبه بل هو يحمل على ظاهره ويجعل حالا مؤكدة عن الضمير
المجرور ان كان منصوبا وخبرا للموصول ان كان مرفوعا فتامل واجب بنفس ايجاب
ذلك الواجب سواء كان سببا وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته كالاطعام للاشباع وادعى السيد والعلامة الشيرازي والتفتازاني الاجماع

على وجوبه ولم اطلع بخلاف غيرما نقله القاضي في المنهاج والحاجبي في المنتهى و
ظاهر المختصر يشعر بانه قايل بعدم وجوبه او شرطا وهو ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود وهو اما عقلي كالمشي للحج او عادي كادخال جزء
من الراس في غسل الوجه او شرعي كالوضوء للصلوة واعلم ان لهذه المسئلة فروعا كثيرة
جدا منها وجوب الاجتناب عن الوطي اذا اشتبهت الزوجة بالاجنبية ومنها
وجوب التحرز عن العقد اذا اشتبهت اخت الزوجة بغيرها ومنها وجوب الامساك
عن الاكل اذا اشتبه الحلال بالحرام الى غير ذلك وقيل القايل جماعة منهم الحاجبي
ان كان شرطا شرعيا وهو ما يمكن حصول الواجب بدونه عقلا وعادة الا
ان الشارع جعله شرطا له والا اي وان لم يكن شرطا شرعيا وذلك بان يكون
شرطا عقليا او عاديا فقط او سببا ايض فلا يكون واجبا واحتج على وجوب
الشرط بانه لو لم يجب لم يكن شرطا واللازم بط بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملا
زمة انه لو لم يجب لم يكن مامورا به فاذا اتى بالواجب بدونه لصدق انه اتى بجميع ما امر به
فيجب الحكم بصحته بدونه وانه ينفي حقيقة الشرطية وفيه بحث من وجهين اما الاول
فلانا لا نم ان الاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لجواز توقفه على شرط غير مامور به ولما
الثاني فلانه ان اريد بقوله لو لم يجب لم يكن مامورا به انه لو لم يجب بالامر الذي تعلق
المشروط به كان اللازم انه لم يكن مامورا به بهذا الامر ولا يلزم منه ان لا يكون
مامورا به اصلا فلا يصح التفريع بقوله فاذا اتى وان اريد به انه لو لم يجب مطلقا

كان

كان اللازم من الدليل وجوبه مطلقا لا وجوبه بهذا الامر وذلك ليس بمحل
النزاع فان قيل نحن نسوق الكلام الى حيث لا يكون هنا الا الامر بالمشروط دون
شرطه فاذن لو لم يجب الشرط بهذا الامر لزم ان لا يكون شرطا بعين ما ذكرهف
قلنا هذا فرض مح لان كون الشيء شرطا لذلك شرعا انما يحصل بخطاب الوضع
وهو يوجب الامر بذلك الشيء كما مر فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به امر اخر ليس بمحقق
فليتامل لنا ذم السيد العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل المعتذر على
عدم الكتابة بفقد كم اي القلم على عدم تحصيله متعلق بالذم وهو امر بديهي و
انكاره اي انكار الذم عليه وقصره على عدم الكتابة مكابرة فلا يسمع واستدل
جماعة من المحققين منهم العلامة بانه لو لم يجب لزم احدى الامرين وهو التكليف
منهم صاحب المنهاج وصاحب المواقف
بما لا يطاق واما خروج الواجب عن كونه واجبا واللازم بكلا قسميه بط فالملزوم
مثله بيان الشرطية انه لو لم يجب لجاز تركه وح اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا فان
كان الاول لزم الاول فان وقوع المشروط حال عدم الشرط مح وان كان الثاني
لزم الثاني ولما لم يكن هذا مما ارتضاه المص اشار الى ما فيه بقوله واستدلال
العلامة حصره بالذكر لانه اعلم فالغفلة منه اعجب بلزوم التكليف بالمح اعني التكليف
بالفعل حال عدم ما يتوقف هو عليه لولا اي لو لا وجوب ما يتوقف عليه الواجب
محل بحث لان المح هو التكليف بالشيء مع بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف
بها هذا البحث مما اورده جماعة من المحققين ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود

منهم السيد الشريف في شرح المواقف والكرماني

العلامة هو ان وقوع الفعل حال عدم مقدمته مح بالضرورة فلو وقع التكليف به
في تلك الحال لزم التكليف بالمح وح لا يرد عليه هذا البحث لانه انكار لا اصل ما
ادعاه وفي الحقيقة لا الشيء من مقدمات الدليل وبما ذكرنا يظهر جواب عما يقال
من انا نختار ان الفعل قد وقع التكليف به في تلك الحال لا بان يوقعه فيها
بل في ثاني الحال اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل على انه لا يخفى ما فيه لانا ننقل
الكلام اليه وهكذا الى ان نصل بمرتبة لا يجوز تاخير الفعل عنها فح لا يمكن له
ان يقول مثل ما قال في المرتبة الاولى فان قلت هذا جار على تقدير الوجوب ايض ضرورة
امكان وجود المقدمة وعدمه مع وجوبها ايض فعلى تقدير تركها يلزم ما ذكرت
بعينه فظهر ان عدم الوجوب لا مدخل له في المحالية قلنا وقوع الفعل مع وقوع المقد
غير مح بل المحال وقوع الفعل مع عدم وقوع مقدمته فعلى تقدير وجوبها يتعلق
الامر بكلا الوقوعين وهو ليس بمح بالضرورة ولما راى جماعة من المتاخرين ان الحكم
بوجوب مقدمة الواجب مطلقا غير سديد فان مقدمة الواجب المقيد كالاستطاعة
للحج وملكية النصاب للزكوة ليست بواجبة اتفاقا قيدوا الواجب بالمطلق ليخرج مقدمة
المقيد عن هذا الحكم والمص رحمه الله تعالى لما راى ان ذلك التقييد خطاء منهم
نشاء من عدم تصور الواجب اشار الى رده بقوله وتقييدهم الواجب بالمطلق لا خراج
الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج وتحصيل النصاب الذي هو مقدمة لوجوب
اطلاق
الزكوة مستغني عنه اذ الكلام بعد الوجوب على ما هو حقيقة في لفاعل لا قبله لان

الواجب

الواجب على ما لم يتصف بالوجوب بعد مجاز اتفاقا والاصل في الاطلاق هو
الحقيقة فح يخرج الواجب المقيد بالقياس الى المقدمات التي لها مدخل في
الوجوب واما بالقياس الى المقدمات التي لها مدخل في الوجود فهو داخل ان
بهذا الاعتبار مطلق كما ذكرنا آنفا احتج النفاة بستة اوجه الاول ان ايجاب الشيء
لو استلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء لزم علم الموجب به لان علم المكلف بما كلف
به شرط في التكليف واللازم بط لانا قد نامر بشيء مع الذهول عما يلزمه والمص اشار
اولا الى منع الملازمة بقوله وعلمنا تفصيلا بما يلزم افعالنا غير لازم في تعلق
امرنا بذلك اللازم فانه قد يستنبط من امرنا بشيء امرنا باخر وان لم نقصده كما في
دليل الاشارة واشار ثانيا الى منع بطلان اللازم بقوله مع انه اي العلم باللازم
وتعلق الطلب به ايض فيما نحن فيه من ان ايجاب الشارع للشيء يستلزم ايجابه لما
يتوقف عليه ذلك الشيء حاصل اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء فما ذكر في بطلان اللازم غير مفيد الثاني ان هذا اللازم لم يتعلق به طلب وكل ما لم يتعلق به
طلب لم يكن واجبا ضرورة ان الطلب معتبر في مفهومه الجواب ان الصغرى ممنوعة
لان ذلك اللازم وان لم يتعلق به طلب صريحا ولكن الطلب غير منحصر في الصريح فيجوز
ان يتعلق به طلب ضمنا مستنبطا من تعلقه بملزومه والقول بامتناع ذلك ليس الا محل
النزاع فاين دليله الثالث ان وجوب الشيء لو استلزم وجوب لازمه لامتنع التصريح
بعدم وجوبه عند وجوب ذلك الشيء والا لزم التناقض واللازم بط لانا نقطع

بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي غسل غيره الرابع انه لو استلزم لعصى بتركه بالضرورة
واللازم بطل لانا نقطع ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل غسل الوجه بدونه
انما يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس والجواب عنهما ما اشار
اليه بقوله وصحة التصريح بعدمه وجوبه اى اللازم حال وجوب ملزومه كالاستثناء
المفيد خروجه عن الحكم السابق وعدم العصيان بتركه اى اللازم اول البحث
لان كل من قال بالوجوب قال بعدم صحة التصريح بعدمه وبالعصيان بتركه وكل
من قال بعدمه قال بصحة التصريح بعدمه وبعدم العصيان بتركه فهما فى قوة المتنازع
فيه الخامس لو استلزم لصح قول الكعبى فى نفى المباح واللازم بطل بالاتفاق
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المباح مما لا يتم الواجب الا به وكلما كان كذلك
فهو واجب فالمباح واجب اما الثانى فلما زعمتم واما الاول فلان ترك الحرام واجب
وهو يتوقف على المباح كترك شرب الخمر مثلا فانه لا يحصل الا بضد من اضداده
من الامور المباحة والجواب ما اشار اليه بقوله وشبهة الكعبى مدفوعة بما ياتى بعيد
هذا فلا تضر فى الوجوب السادس لو وجب لما صح فعله بغير نية عليحدة واللازم بط
اجماعا بيان الملازمة ان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية لقوله ع
انما الاعمال بالنيات والجواب بمنع الملازمة لانه ان تم الدليل على وجوب النية فى
العبادات فانما يحمل على وجوبها فى العبادات الاصلية المقصودة بالذات
دون غيرها مما هو من لوازمها وتوابعها وذلك اذ يكفى نية الواجب عن نية لازمه

كما يكفى

كما يكفى الامر به عن الامر بلازمه الا يرى ان النية واجبة ولا يجب نيتها والا لزم التسلسل
وقد يقال وجوب النية انما هو لتميز العباده عن غيرها والنية لا يحتاج الى ذلك
التميز لان قصد كل عباده متميز فى نفسه عن غيره فهى مستثناه من الحكم بوجوب النية
فى العبادات وايض الدليل الدال على وجوب النية فى العبادات ظنى فيخص بما عداها
للدليل القطعى الذى هو لزوم التسلسل والجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما
فصل المباح قد مرت الاشارة الى تعريفه فى بحث الحكم موجود اجماعا ان اراد به
ان ما هو مباح بالذات موجود فدعوى الاجماع مسلمة لكن مذهب الكعبى هو ان ما هو
مباح بالنظر الى الذات واجب بالغير كما نقل عنه جماعة من المحققين ولذلك صرح
بعضهم بان المناقشة فى المسئلة لفظية فلا يكون مذهبه منافيا للاجماع وان
اراد به ان ما هو مباح لا يتصف بغير الاباحة من الوجوب اصلا فتلك الدعوى ممنوعة
كيف والخصم لا يسلم ذلك اللهم الا ان يدعى الاجماع السابق على وجوده واستدلال
الكعبى على وجوبه بالتبع لا بالذات لان دليله لا يدل عليه بان ترك الحرام وهو واجب
لا يتم الا به كترك الشتم فانه لا يحصل الا باطباق الفم مثلا وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب كما مر او هو اى المباح هو اى ترك الحرام بعينه لا امر يغايره فان
السكوت ترك للقتل والقذف وترك الحرام واجب فالمباح واجب فان قيل الصغرى
ممنوعة والا لزم ان يكون الاكل والسكوت واحدا وكذا يلزم ان يكون ترك القتل
والقذف واحدا ولذلك قيل معنى هو هو انه يحصل به ترك الحرام لا انه نفس الترك

الا ان هذا التوجيه لا يصلح فى هذه العبارة كما لا يخفى مع مصادمته اى مصادفته
وممانعته للاجماع فلا يسمع وفيه ان الاجماع انما هو على كونه مباحا لذاته وهذا
لا يمنع كونه واجبا لغيره مدخول قيل لان المباح غير متعين لكونه مقدمة لترك
الحرام لامكان تركه بغير المباح من الاضداد ولما كان هذا الوجه غير مفيد اشار
الى نفيه بقوله لا لعدم التعيين اى تعين المباح لكونه مقدمة لما مر لثبوت مطلبه
اى مطلب الكعبى وهو وجوب المباح بالتخيير بينه وبين غيره فيكون المباح واجبا
مخيرا فثبت اصل الوجوب وهو المطلوب والقول بان المخير يجب ان يكون واحدا
من امور معينة كما مر واضداد الترك غير محصورة فلا يكون المباح واجبا مخيرا ايض
يندفع بان تعين الشخصى غير معتبر اجماعا والنوعى حاصل لانها اما واجب ومندوب
او مكروه او مباح فان قيل لا تعيين هنا نوعا لان المراد به تعيين حقايق الانواع وتميز
كل واحد منها عن الاخر بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة كالوجوب
والندب الى غير ذلك اجيب بان الشارع عين كل فعل فعل يتعلق به الوجوب مثلا و
الفقهاء دونوه فى كتبهم والتعبير عن تلك الافعال بالعرض العام انما هو للاستغناء عن
التفصيل المتعسر لا للجهل بها فان قيل الواجب ح مفهوم كلى والمباح كل واحد من
المتعينات فما هو مباح غير واجب وما هو واجب غير مباح فلم يثبت مطلبه اجيب بان اطلاق
الواجب عليه ما لانه متضمن للواجب او لان تحصيله تحصيل الواجب لان الكلى متحد مع افراده
فى الوجود وقيل لانه لو تم ذلك الاستدلال لجرى فى الحرام ايض فيلزم القول بوجوب شرب الخمر

لترك القذف

لترك القذف ولما لم يكن هذا واردا اشار الى نفيه بقوله ولا للزوم وجوب المحرم
لا لتزامه اى الكعبى وجوبه وحرمته باعتبارين باعتبار الذات وباعتبار الغير فترجيح
الترك مع المنع من الفعل نظر الى ذاته والعكس نظر الى امر طار فلا منافاة فان قيل قد
علم من هذا التقرير ان الكعبى قايل بوجوب الاحكام الاربعة كلها اذ ترك بها الحرام
فما وجه التخصيص بالمباح اجيب بانه اما ان يكون مذهبه التعميم وذكر المباح على طريق التمثيل
او التخصيص فالزم بالباقى والتزمه ولا لالتزام غير المذهب وقيل لانه مقدمة الواجب
انما تجب اذا كانت شرعية واما اذا كانت عادية او عقلية كالمباح فلا وهذا هو
الجواب الحق الذى لا مخلص منه الا به عند الحاجبى ولما كان التخصيص بالشرعية غير معقول
عند المص اشار الى نفيه بقوله ولا لمنع وجوب غير المقدمة الشرعية لثبوته اى وجوب غير الشرعية
ايض كما مر ولما ظهر بطلان هذه الوجوه اشار الى ما يصلح ان يكون وجها بقوله
بل لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام لان مقدمة الشئ ما يكون وسيلة اليه كقطع المسافة
للحج والمباح ليس كذلك بالنسبة الى ترك الحرام ولا فردا منه اذ هو اى ترك الحرام الكف
عنه لانه المقدور والمباح كاخوته الثلثة وهى الواجب والمندوب والمكروه مقارن
ولوازم له كالتبريد للوضوء لا غير فقد اشتبه عليه حال المقارن بالمقدمة فجعله مقدمة
فحصل التخلص من الكعبى وبطل كلام الحاجبى حيث قال لا تخلص منه الا بان ما لا يتم الواجب
الا به من عقلى او عادى فليس بواجب ويمكن دفع هذا بان الحرام امر ممكن وكل واحد من
فعله وتركه مستند الى علته ولا شك فى ان علة فعله مركبة من مجموع الشرايط التى هى الصور

والشوق والارادة الى غير ذلك ومن رفع الموانع التى هى فعل اضداده من المباح
وغيره وكلمة تركه وهى عدم عليه فعله لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة للوجود وهذا
العدم يحصل بفعل واحد من تلك الاضداد واخرى تلك بعدم الشرايط فهو قد ذكر
مشترك بينهما ففى صورة عدم تلك الشرايط لا حاجة فى ترك الحرام الى فعل واحد من تلك
الاضداد وان فعل فهو من لوازمه ومقارناته فليس فعله من حيث ان ذلك الترك
موقوف عليه اذ هو باق على حاله لولا ذلك الفعل واما عند حصول تلك الشرايط فلا بد
من فعل واحد من تلك الاضداد تحصيلا لعلة الترك ففعل المباح مثلا مقدمة لترك
الحرام ح والظاهر ان مراد الكعبى بقوله المباح مقدمة لترك الحرام هو هذه الصورة
لظهور ان المباح ليس مما يتوقف عليه الترك فى الصورة الاولى فليتامل المنهج الثانى
من المناهج الخمسة فى الادلة الشرعية وهى عندنا اربعة لان الدليل اما وحى اولا والوحى
اما نوع لفظ معجز اولا وغير الوحى اما كاشف عن تحققه اولا الاول الكتاب والثانى
السنة والثالث الاجماع والرابع دليل العقل وعندهم خمسة لان الدليل اما نص او
مستند اليه والنص اما معجز وهو القرآن اولا وهو السنة والمستند اما مما لا يجوز عليه
الخطاء وهو الاجماع اولا فهو اما حمل فرع على اصل وهو القياس اولا وهو الاستدلال
اما القياس فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله فههنا مطالب اربعة المطلب الاول فى الكتاب
قدمه اما لكونه اشرف من اخواته او لكونه اصلا لها قيل القايل هو الحاجبى القرآن
وفيه ايماء الى ترادفهما والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى الجمع والتلاوة وفى العرف كلام

نقله اليه

نقله اليه اما بعد جعله بمعنى المفعول او قبله وان نسبة الاول يعارضها توحد المجاز فى
الثانى منزل من التنزيل او الانزال وهو تحريك من علو الى سفل والموصوف به فى الحقيقة
هو المتحيز بالذات فاسناده الى الكلام الذى هو من الاعراض التى اجزاؤها سيالة غير
مجتمعة مجاز معتبر عند اهل اللغة والسنة خرجت بهذا القيد لان المنزل مضمونها لا لفظها
للاعجاز قيل هو اظهار مدعى النبوة الامر الخارق للعادة مع عجز غيره عن الاتيان بمثله
وفيه ان الاعجاز ليس نفس الاظهار ولئن سلم فهو اظهاره سبحانه ثم لا بد فيه من قيد
مع التحدى بسورة تجى حدها وقيل اراد بها مقدارا مخصوصا يساوى فى الكم قدر
الكوثر وفيه نظر منه من التبعيض والضمير للكلام والظرف صفة مخصصة للسورة وهنا
احتمال آخر سنشير اليه وقيل فيه اشكال لان كون القرآن للاعجاز ليس لازما بينا له اصلا
ولذلك لا يعرف مفهومه ولزومه الا واحد من العلماء بعد واحد فلا يصح تعريفه به والجواب
عن هذا يظهر عن قريب والتعليل لاخراج بقية الكتب المنزلة سواء قلنا باعجازها او لم
لانها على الثانى تخرج بقيد الاعجاز وعلى الاول بقيد السورة كما صرح به بعض المحققين
والحديث القدسى فانه ليس بمعجز وقيل القايل جماعة منهم الغزالى ما اى كلام وهو جنس
يشمل المنقول مطلقا سواء كان متواترا اولا كثلثة ايام متتابعات فى قراءة ابن مسعود
وغير المنقول كالمنسوخ تلاوته فاخرج الثالث بقوله نقل بين دفتى المصحف اى جلديه و
الثانى بقوله تواترا وهو اما صفة لمصدر محذوف او حال عن المستكن فى نقل او تميز
عن نسبته قال الآمدى وفيه نظر لانه يلزم منه بتقدير عدم نقله نقلا متواترا او بتقدير

نقله اصلا ان لا يكون قرآنا لكنه قرآن سواء كان نقل الينا نقلا متواترا او لم ينقل
غايته جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم
تواتره وعلمنا بوجوده غير ماخوذ فى حقيقته والا لم يتحقق بدونه فوجود القرآن بدون النقل
ينفى صحة التعريف به والجواب عن هذا ايضا يظهر عن قريب وفيهما اى هذان التعريفان دور بيان
اما الاول فلاخذ السورة فيه والقرآن ماخوذ فى تعريفها كما سياتى واما الثانى فلذكر
المصحف فيه والمصحف ما كتب فيه القرآن فالعلم به يتوقف على العلم بتصور القرآن فلو انعكس لزم
الدور والجواب عن الاول ان السورة اسم للطايفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان او
غيره بدليل سور الانجيل ولهذا احتيج الى وصف السورة بقوله منه لتتميز عن سور غير
القرآن وعن الثانى بان المصحف كلام الله المنزل للاعجاز وعنهما وعن السابق ايضا بان
كل واحد من التعريفين لفظى يقصد به تفسير مدلول اللفظ وتعيين مفهومه من بين المتصورات
بلفظ اشهر لا حقيقى يقصد به احداث تصور الماهية وتصور حقيقتها فلا دور ح ويخرج
البعض اى بعض القرآن كالسورة وبعضها عن ظاهر الاول ضرورة ان السورة وما دونها
ليست لها سورة اما اذا صرفناه عن ظاهره واردنا بسورة من جنس ذلك الكلام فى
البلاغة وعلو الطبقة على حذف مضاف الى الضمير كان الحد متناولا لكل القرآن
وكل بعض منه فلا يرد عليه ذلك لكن يرد انه يصدق ح على مثل قل وافعل ولا يسمى
قرآنا والجواب ان الحد لا يصدق عليه الا اذا كان له علو طبقة فى البلاغة وانما يكون
له ذلك اذا وقع جزءا من القرآن مضموما مع السوابق واللواحق وهو ح قرآن يحرم

على المحدث

على المحدث مسه ويحنث بقراءته من هذه الحيثية ان حلف ان لا يقرأ القرآن وهو اى
خروج البعض لا يلائم الغرض الاصولى لانه انما يبحث عن ابعاض القرآن من حيث
دلالتها على الاحكام لا عن المجموع من حيث هو فان قيل هذا يختص بالمجموع القرآن
من حيث هو فلا يقدح فيه خروج البعض قلنا فينتقض طرده بالبعض المشتمل على
سور متعددة كالنصف مثلا فان قيل الحد لا يصدق عليه لان سورة نكرة وقرينتها
الوحدة والمنكر اذا قرنته الوحدة افاد العموم وان كان فى سياق الاثبات كما فى
تمرة خير من جرادة والظرف اعنى منه حال عنها والضمير للكلام فصار المعنى انه الكلام
المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه
ليس الا المجموع قلنا هذا تكلف لا يجوز ارتكابه فى التعريفات ودخول تراجم السور وهى
ما يكتب فى اوائلها من عدد آيها واسمها ونسبتها الى احد الحرمين الشريفين
فى الثانى يمكن ان يجاب عنه بان المراد هو النقل عن النبى عليه السلام ولا نم ان هذه
التراجم منقولة عنه لجواز ان يكون مستحدثة وقيل ما لا يصح الصلوة بدون
تلاوة بعضه وهو اى هذا التعريف كالتعريف الاول فى الاعتراض الثانى وهو
خروج البعض عن ظاهره لصحة الصلوة بدون تلاوة بعضه اذا تلى بعضا آخر والتوجيه
هنا كالتوجيه ثمه ولو جعل حدا للمجموع لانتقض طرده بالفاتحة مع دخول التشهد
ونحوه كالاذكار فان لم خرجا اى التشهد ونحوه بقيد التلاوة على ان يكون
المراد بها قراءة القرآن وهما ليسا من القرآن فكالاول ولينا اى فهذا التعريف

كالتعريفين الاولين في الاعتراض الاول وهو لزوم الدور ويمكن دفعه
بما مر ولما ذكر المص ما ذكره القوم من الحدود ولم يستحسنها لما اورده
عليها اشار الى ما هو اولى منها بقوله ولو قيل بعض نوع معجز او كلام يحرم
مس خطه محدثا لكان اولى لسلامته عن الايرادات المذكوره وانت خبير بان
الاول منهما اولى من الثاني لما فيه من لزوم صدقه على نحو الله رحمن ولما فرغ عن
حد القرآن وهو مفصل بالسور اراد ان يشير الى حد السوره ايض ولها عند القوم
حدود اشار اليها والى ما عليها بقوله والسوره طايفة من القرآن مصدرة
فيه اي في القرآن فلا يدخل فيه البعض منها المصدر في غيره بالبسملة تعظيما
بالبسملة او براءة ونقض طرده بصدور السور لصدق الحد على آية واحدة فصا عدا
بعد البسملة او براءة فيلزم ان يتحقق في سورة واحدة افراد من السور فزيد الصحيح
الحد متصل آخرها فيه اي في القرآن فيدخل فيه المنفرده بالكتابة باحديهما
من البسملة او براءة فنقض في الفاء اشعار بان النقض انما نشاء من تلك
الزيادة عكسه بالسورة الاخيرة فزيد او غير متصل آخرها فيه يعني منه اي
من القرآن بان يكون آخرها متصلا باحدى دفتيه وظن ح اي حين زيادة
هذين القيدين استقامته وهو عنها بمعزل لانتقاض طرده ببعض سورة النمل
وهو البعض الاول المتصل آخره بالبسملة الواقعة في الوسط والبعض الآخر
المصدر بها والسورتين فصاعدا لصدقه على مجموعهما من حيث المجموع مع انه

ليس

ليس بسورة وقيل طائفة منه اي من القرآن ذات ترجمة اي مسماة باسم خاص
كالفاتحة والبقرة ونقض طرده بآية الكرسي ونحوها كآية المداينة وآية
المباهلة ورد هذا النقض بارادة الاسم بان يكون تلك الترجمة علما لها لا
مطلق ما دل على شي وهي اي آية الكرسي اضافة محضة فلا يصدق عليها الحد
وتعسفه ظاهر لانه كما دلت تراجم السور كالفاتحة وغيرها عليها كذلك دلت
آية الكرسي على طايفة مخصوصة من القرآن فالحكم بالتسمية في الاول دون
الثاني تحكم ثم المص اشار الى اصلاح الحد بقوله ولو اريد من الترجمة ما هو
المكتوب في العنوان اي في عنوان السور واوايلها لاستقام لكن لا بد من زيادة
لفظة فيه في آخر الحد لئلا يخرج السوره المنفردة بالكتابة الخالية عن الترجمة
فصل القرآن متواتر لتوفر الدواعي للمنكرين والمقرين على نقله اما للمنكرين
فلارادة التحدي لابطال كونه معجزا واما للمقرين فلاعجاز الخصم وقهره ولانه
اصل لجميع الاحكام علميا كان او عمليا وكلما كان كذلك فالعادة تقتضي
بالتواتر في تفاصيله من اجزائه والفاظه وحركاته وسكناته الى غير ذلك و ح
فما نقل الينا بطريق الآحاد كالقراآت الشاذة وبعض ما نقله ابن مسعود في
مصحفه ليس بقرآن فليس بحجة كما سيجئ ولما اختلفوا في البسملة فذهب طائفة الى
انها آية في اوايل كل سورة وذهب طايفة منهم الحاجبي الى انها ليست باية
اصلا وقال اواخر الحنفية انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل بها بين

السور والتبرك وليست باية ولا بعض آية في شي من السور واليه ميل العضدي
ونقل عن الشافعي قولان احدهما انها آية مستقلة في الفاتحة والخلاف انما
هو في غيرها وثانيهما وهو المشهور آية من غير الفاتحة وفيها قولان احدهما
انها آية مستقلة وثانيهما انها بعض آية اشار المص الى ما هو الحق عنده بقوله
والبسملة في محالها يعني في اوايل السور اذ لا خلاف في كون البسملة بعض آية
في وسط النمل اجزاء منه بان يكون انه مستقلة وللمسئلة فروع منها ان المكلف
يحرم عليه مسها محدثا ومنها انه لو حلف ان لا يقراء القرآن يحصل الحنث بقرائتها
ومنها انه لو نذر ان يعطي درهما من قراء اليوم آية جاز له اعطاء من قراءها
وبالجملة ما يترتب على اجزاء القرآن من الاحكام يترتب عليها لاجماعنا معاشر
الامامية وفيه ان هذا ليس بحجة على الخصم وتظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلم
فقد تواتر عندنا ذلك منها ما روى عن الصادق ع انه قال ما لهم قاتلهم الله
عمدوا الى اعظم آية في كتاب الله فزعموا انها بدعة اذا اظهروها وهي
بسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روى عنه ع انه سئل عن قوله تع
سبعا من المثاني فقال ع هي سورة الحمد وهي سبع آيات منها بسم الله الرحمن الرحيم
وللروايتين عن ابن عباس وليهما انه قال حين ترك بعض الناس قراءه البسملة
في اول سورة سرق الشيطان من الناس آية وفيه ان هذه الروايه انما تدل على
انها من القرآن واما انها آية مستقلة او بعض آية في سورة واحدة او في السور

كلها

كلها فلا واخريهما انه قال من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله
قيل القرآن مع البراءة مائة واربع عشرة سورة وليست فيها بسملة فما وجه
قوله فقد ترك مائة واربع عشرة آية اجيب بوجوه الاول انه اعتقد انها
آية من البراءه ايض الثاني انه اعتبر نزول الفاتحة بين مصدرة بالبسملة
مرة بمكة ومرة بالمدينة الثالث انه اراد الترك مطلقا حتى في وسط سورة
النمل لان ترك الجزء يستلزم ترك الكل الرابع انه اعتقد انها اراد بالترك
عدم الاتيان ولو في محل لا ثبوت لها فيه كسورة براءة ولاتفاق الكل اي كل
الامة او كل السلف على اتيانها اي البسملة في اوايل السور بلون خطه اي خط
القرآن كويل يومئذ للمكذبين وفباي آلاء ربكما تكذبان وفيه ايماء
الى ان تكرارها لا يوجب عدم كونها من القرآن كهاتين الآيتين مع مبالغة
السلف اعني الصحابة في تجريده اي تجريد القرآن عما سواه حتى ميزوا الشدة
اعتنائهم بصيانة القرآن عن الزيادة والنقصان لون التراجم من لون خطه
وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القرآن والا لكان ينبغي ان لا يكتب
بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا قال الحاجبي انها لم يتواتر كونها قرآنا في
اوايل السور وما لم يتواتر كونه من القرآن لا يكون قرآنا لقضاء العادة بالتواتر
في تفاصيل مثله الجواب لا نم عدم تواتر كونها من القرآن بل هو عندنا متواتر
وعدم التواتر عندكم لا يوجب عدمه مطلقا لجواز ان يكون الشي متواترا عند قوم

دون آخرين ولو سلم فلا نم ان العاده تقتضى تواتر كونها قرانا فى كل محل بل انما
تقتضى تواترها فى كل محل والتسمية متواترة فى اوايل السور المفتتحة بها فلا
يلزم مما ذكرتم عدم كونها قرانا والقرآات السبع وهى قراءة نافع وابن كثير وابو عمرو
وابن عامر وحمزة وعاصم والكسائى متواترة ان كانت جوهرية يختلف خطوط القرآن
ومعناه بها قيل لا بد مع تواترها من استقامة وجهها فى العربية وموافقة لفظها
خط المصحف المنسوب الى صاحبها وفيه نظر لان التواتر ما يفيد العلم فاذا حصل
ثبت انه قرآن والعربية ينبغى ان تكون مستقيمة بالقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل
لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر كملك بغير الف عند غير الاخيرين وخلف وهو
احد رواة حمزة ومالك بالالف عندهم وذلك لانه لا نهاية قرآن فلا بد من ان يكون
متواترة والا لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر هو بط لما مر فان قيل هذا مشكل
لان الذين يستند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا
فيه اجيب عنه اولا بانا لا نم ان التواتر لا يحصل بسبعة نفر لانه لا يتوقف على عدد محصور
معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة
لان القارئين لكل واحدة من القرآات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم
انما اسندوا كل واحد منها الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها
ثم اسندوا الرواية عن كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما لروايتها وعدم تجرد غيرهما
واما الادائية وهى التى لا تختلف الخطوط والمعنى بها بل تختلف الهيئة فقط كالمد

وهو تطويل صوت حروف العلة الى مقدار معين وحروف العلة يسمى حروف المد
لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها او المراد به ما يقابل
القصر كما فى قوله تعـ شانه والذين يؤمنون بما انزل اليك فان اهل الحجاز لا يمدون
لانتفاء ما هو شرط عندهم وهو ان يكون حرف المد وسببه فى كلمة واحدة وههنا
الهمزة فى كلمة اخرى واهل الكوفة وابن عامر وورش عن نافع يمدونه او المراد به معنى اخر
كما صرح به بعض المحققين والامالة وهى ان تنحى بالفتحة نحو الكسرة ثم ان كان هناك
الف فيميل الى الياء نحو قوله تعـ فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا حيث قرأ
ابن عامر وحمزة فزادهم الله بامالة الذاى فلا يجب تواترها فان قيل لا شك
ان المراد بالقرآن ههنا هو اللفظ والهيئة وان لم تكن جزءا لجوهره لكنها عارضة
لازمة فلا يمكن نقلها فالقول بوجوب تواتر الاول ينافى القول بعدم وجوب تواتر
الثانى اجيب بان الهيئة المخصوصة ليست بلازمة بل اللازم هو القدر المشترك بينها
وبين غيرها والمطلوب ان الهيئة المخصوصة لا يجب تواترها وان وجب تواتر
القدر المشترك فلا منافاة وفيه نظر لانه كما لا مدخل لبعض الهيئات فى التحدى
والاعجاز فلذا لم يجب نقله متواترا كذلك لا مدخل لبعض الجواهر والمواد فيه فلم
يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لا بد من ان يكون متواترا ولا عمل بالشواذ اى
لا يجوز العمل بالقرآات الشاذة والاحتجاج بها وهى ما نقل احادا سواء
كان مستفيضا او لا كزيادة لفظة متتابعات فى مصحف عبد الله بن مسعود

لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا بخبر يصح العمل به لانه لم ينقل من حيث الخبرية بان
يكون منسوبا الى المعصوم صريحا وما هذا شانه فلا حجة فيه اصلا وقيل القائل
هو ابو حنيفة هى اى الشواذ كاخبار الاحاد اذ لا وجه لنقل العدل اياها فى
القرآن الا السماع من المعصوم اما بوجه القرآن او بوجه البيان فهى بمنزلة الاحاد
فمن عمل بها فعليه العمل بالشواذ ايضا الجواب منع ذلك الجواز ان يكون مذهبا له
والقول بان العدل لا يلحق مذهبه بالكتاب معارض بان العدل لا يلحق الخبر بالكتاب
ايضا على ان اعتقاد العدل بانه قرآن اما من جهة الخطاء فى الاجتهاد او من جهة السهو
والنسيان لا ينافى عدالته ولا يجب للمجتهد اى لا يجب عليه البحث عن غير احكامى الايات
او يجب عليه معرفة مدارك الاحكام دون غيرها مما دل على البعث والنشور والقصص
الى غير ذلك وهى خمسماية تقريبا ولا يجب حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطلب
منها الاية المحتاج اليها عند الحاجة وقد بسطنا الكلام فيها فى مشرق
الشمسين فمن اراد تفصيلها فليرجع اليه المطلب المطلب الثانى فى السنة وقدمه
على الاجماع لانها اصل له ولانه اشرف منه وهى قول النبى صلى الله عليه واله وفعله
قيل الاولى وفعله وفيه ان هذا يشعر بان السنة مجموعهما كما فى قولنا البيت سقف
وجدار ولعله تصور ان او للتشكيك وهو لا يناسب التحديد وليس كذلك بل هو
للتقسيم كما مر مثله فى باب الحكم او تقريره وهو ترك انكار ما صدر بحضرته وهو
فعل خاص فلذا لم يذكره صاحب المنهاج بعد ذكر الفعل واكتفى بعض الاصوليين بهذا القدر

ولما اعترض عليه بان الحد يصدق على القرآن وعلى الافعال والاقوال والتقريرات
العادية كالقيام والاكل والنوم والحركة والسكون وهى ليست من افراد المحدود
اضاف المصالية قوله غير قرآن ولا عادى فاستقام والجواب عنه بان القرآن قوله تعالى
والنبى قد حكاه لا يخفى ما فيه من انتقاض عكسه بالكلام القدسى وبما حكاه عن
الانبياء عليهم السلام على انه لا يحسم مادة الايراد قطعا كما لا يحسم اضافة غير
قرآن فقط اليه كما فعله الحاجبى وما يحكى احدها اى احد هذه الثلثة حديث
نبوى فالنسبة بينه وبين السنة تباين كلى ولما راى بعضهم ان هذا الحد لا يصدق
الا على بعض انواع الحديث وحده على وجه يصدق على جميعها بزعمه اشار المصالية
والى ما عليه بقوله وقد يحد مطلقه اى مطلق الحديث الوارد عن المعصوم نبيا كان
او غيره بكلام يحكى قول المعصوم لا بد من تقييده بان لا يكون قرانا ولا عاديا
وكذا لا بد من تقييد قوله او فعله او تقريره بالاخير وينتقض طرده اى طرد هذا
الحد بل طرد الحد الاول ايض ببعض عبارات الفقهاء فى كتب الفروع كنقل الحديث
بالمعنى عند من جوزه بالشرايط المذكوره آنفا اذ يصدق عليها ذلك الحد مع انها
لا تسمى بحديث وهذا النقض لا يدفع الا باخذ الحيثية فى الحد وبعكسه لا يصدق
على ما ذكر من بعض عبارات الفقهاء لانه ليس يحكى عن قول المعصوم من حيث انه
قول المعصوم بل من حيث انه متضمن لمعناه وحكاية عما ادى اليه اجتهادهم وعكسه
بالمسموع من المعصوم غير محكى عن مثله من معصوم آخر والتزام خروجه اى ذلك المسموع

عن الحد يقتضى عدم سماع احد منا اى من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه عن مثله
لظهور ان الحديث شرح ليس الا ما وقع بطريق الحكاية ولا يخفى تعسفه واذا كان الحدان
المذكوران غير مستقيمين فالاولى ان نقول هو قول المعصوم نبيا كان او وصيا او حكاية
قوله او فعله او تقريره يرد عليه ما يرد على المذكور الا نقض العكس فيجاب بما مر ولا يخفى
ان النسبة بين السنة والحديث شرح عموم من وجه لتصادقهما فى قول النبى صلى
الله عليه وآله وصدق الاول دون الثانى على فعله او تقريره والثانى دون الاول
على قول معصوم غير نبى وعلى ما يحكى هذه الاربعة المذكورة وما لا ينتهى الى المعصوم
وان انتهى الى صحابى او تابعى ليس حديثا عندنا اما عند غيرنا فهو حديث و
تحقيق الحق فى المطولات فصل فى بيان مهية الخبر وبعض اقسامه وقد اختلفوا فى
تحديده فقيل انه لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى اذ كل احد يعلم بالضرورة انه موجود
وهذا خبر مقيد والعلم بالمقيد اذا كان ضروريا كان العلم بالمطلق اولى بان
يكون ضروريا الجواب ان العلم بحصول الشئ ضرورة لا يوجب بصونه فضلا عن
ان يكون ضروريا واما الايراد بان الاستدلال على ان خبر المطلق ضرورى ينافى كونه
ضروريا لان الضرورى لا يفتقر فى العلم به الى دليل فليس بشئ لان الضرورى هو
حصول العلم لا كيفية الحصول والاستدلال انما هو على كيفية الحصول لا على نفس
الحصول فالاستدلال ليس على ما هو ضرورى بل على امر آخر فلا منافاة وذهب
جماعة منهم المص الى تحديده ثم انهم قد اختلفوا فيه والكلام فيه وفيما عليه طويل

لا يليق

لا يليق بهذا المختصر فلنقتصر بما اشار اليه المص بقوله الخبر لغة النبأ واصطلاحا
يطلق تارة على ما يرادف الحديث ويستخرج حده بهذا الاعتبار مما سبق بادنى
توجه واخرى على ما يقابل الانشاء وهو كلام ليس لنسبته الذهنية خارج صلا
نحو قم فانه دال على معناه القائم بالنفس ولا يدل على ان لهذا المعنى متعلقا واقعا
فى نفس الامر فلا خارج له عن المعنى النفسى يراد به اعلام ذلك الخارج والانشاء عند
المرتضى رضى الله عنه يعود الى الخبر حيث قال الكلام المفيد اما ان يكون خبرا
او ما معناه معنى الخبر وعند التامل يعلم دخول اقسام الكلام تحت ما ذكرناه
لان الامر من حيث انه دال على ان الآمر مريد للمأمور به كان فى معنى الخبر والنهى انما كان
نهيا لان الناهى كاره لما ينهى عنه فمعناه معنى الخبر ويرسم الخبر ح اى حين يطلق على
ما يقابل الانشاء بكلام لنسبته خارج نحو زيد قائم فانه كما كان بينهما نسبة
واقعة فى الذهن كذلك كان بينهما نسبة فى الخارج اما ثبوتية او سلبية والمقصود
من هذا الكلام اعلام هذه النسبة الخارجية كما مر فى تعريف القضية وقد ذكرنا هيهنا
ما ينفع تذكره فى هذا المقام وفى غيره قوله ح رد على الشيخنا الشهيد طاب ثراه
حيث عرفه بهذا التعريف عند اطلاقه على ما يرادف الحديث فاورد عليه المص فى مشرق
الشمسين بانه ينتقض طردا بنحو زيد انسان وعكسا بالاحاديث الانشائية كقوله صلى
صلوا كما رايتمونى اصلى للتهمة الا ان يجعل قول الراوى قال النبى صلعم جزءا من
الحديث ويضاف الى التعريف قولنا يحكى به وهو كما ترى واعلم ان الخبر ينقسم باعتبار

قال ابن ميثم البحرانى فى شرح نهج البلاغة زعمت

بعض عوارضه الذاتية الى صادق وكاذب والمحققون قد اتفقوا على انحصاره
فيهما الا الجاحظ لكنهم اختلفوا فى تفسيرهما فذهب الاكثر الى ما اشار اليه المص بقوله و
صدقه اى صدق الخبر وكذبه بمطابقته اى مطابقة حكمه فان الصدق والكذب
راجعان الى الحكم اولا وبالذات والى الخبر ثانيا وبالعرض للواقع فى نفس الامر وهو
الخارج الذى يكون للنسبة الخبرية وعدمها اى عدم مطابقته له مثلا اذا كان
الواقع بين زيد وقائم نسبة ثبوتية فقولك زيد ليس بقائم كاذب وزيد قائم
صادق واذا كان نسبة سلبية فقولك زيد قائم كاذب وزيد ليس بقائم صادق
فان قيل قوله محمد صلعم ومسيلمة صادقان ليس بصادق ولا كاذب لانه ليس مطابقا
للواقع ولا غير مطابق اجيب بانه غير مطابق لان اضافة الصدق اليهما مع انه ليس بمضاف
اليهما جميعا ولما قال النظام ومن تبعه صدقه بمطابقته لاعتقاد المخبر فقط وكذبه
بعدم مطابقته له ولو كان ذلك الاعتقاد خطاء غير مطابق للواقع فقول القائل
السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب اشار
الى نفيه بقوله لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام لانه يستلزم امتناع الحكم بالصدق
والكذب من غير علم باعتقاد المخبر ولا يمتنع لان العقلاء يصفون كل مخبر علموا ان
الواقع ليس على ما تناوله خبره بانه كاذب وان لم يعلموا اعتقاده ما ذا وانكار هذا
مكابرة والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم
جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم

بالطرف

بالطرف الراجح فان قيل المشكوك لا يتحقق فيه الاعتقاد لان الشك عبارة عن
تساوى الطرفين من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا فثبت الواسطة
والنظام قايل بعدمها اجيب بانه اذا انتفى الاعتقاد يتحقق عدم المطابقة
للاعتقاد لتحقق السلب بانتفاء الموضوع فيكون كاذبا ولما انكر الجاحظ الانحصار
واثبت الواسطة بان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل واحد منهما اما مع اعتقاد انه
مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها
صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد منها كاذب وهو
غير المطابق له مع اعتقاد انه غير مطابق والاربعة البواقى ليست بصادقة ولا كاذبة
فعنده صدق الخبر وكذبه بمطابقته للاعتقاد والواقع وعدمها اشار الى
نفيه ايض بقوله ولا لهما او عدمها كالجاحظ وهو بنى هذا على مذهبه فى المعارف و
انها ضرورية واعتقاده ان من لا يعرف فهو معذور وكونه كاذبا يقتضى الذم فلم
يوصف به الا مع العلم وهذا بط لان التمكن من المعرفة يقوم مقامها فى لحوق الذم
واستحقاق العقاب ومما يدل على فساد مذهبه ان المسلمين يصفون اليهود
والنصارى بالكذب على الله تعالى وان كان اكثرهم لا يعلم انه كاذب بل يعتقد
انه صادق ولو كان الامر ما ادعاه لكان قول احدنا لغيره انه كاذب ولا يعلم منا قضته
ومما لا يمكن ان يكون حقا ومعلوما خلاف ذلك تمسك النظام لقوله تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله و

يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى اخبر بنيه ع بانهم كاذبون
فى قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق بمطابقة الخبر
للواقع لما صح تكذيبهم فتكذيبهم ليس باعتبار انه غير مطابق للواقع بل باعتبار
انه غير مطابق لاعتقادهم والاجوبة عنه سبعة اشار اليها بقوله وتكذيب المنافقين
فى قولهم انك لرسول الله ليس فى الواقع لكونه صادقا فى نفس الامر بل فى زعمهم
الفاسد واعتقادهم الباطل فكانه قال والله يشهد انهم لكاذبون عند انفسهم
لانهم كانوا يعتقدون ان ذلك القول غير مطابق للواقع فكان كاذبا عندهم
فليتامل لئلا يتوهم ان هذا اعتراف بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقة
الاعتقاد وعدمها او التكذيب ليس فى قولهم انك لرسول الله بل فى الشهادة
المستفادة من قولهم نشهد اما باعتبار انه خبر غير مطابق للواقع كما قيل والتا
باعتبار انه بمعنى نعتقد مجازا تسمية للسبب باسم المسبب واما باعتبار تضمنه خبرا
كاذبا وهو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بحيث واطات
فيها قلوبنا السنتنا كما ينبئ عنه ان واللام واسمية الجملة مع تصديرها بما يجرى
مجرى القسم وهو الشهادة فكذبهم الله تع لعلمه بعدم المواطاة وبانهم المنافقون الذين
يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم او فى تسميتها اى فى تسمية هذا الاخبار الخالى
عن المواطاة شهادة لان المواطاة شرط فى الشهادة قيل فيه نظر لان مثل هذا يكون
غلطا فى اطلاق اللفظ لا كذبا لانه متعلق بالخبر وتسمية شئ بشئ ليس من باب الاخبار

ولو سلم

ولو سلم فاشتراط المواطاة فى مطلق الشهادة ثم اجيب بان التسمية هذا الاخبار شهادة
بتضمن قولهم هذا يسمى بالشهادة اى من جزئياتها كما يقال الانسان مسمى بالحيوان
ولا شك ان هذه القضية الضمنية كاذبة نظرا الى مدلولها العرفى وهو صدورها
عن علم وتواطاء ولذا قيل تسمية شهادة الزور بالشهادة مجازا او فى ادعاء استمرارها
المستفاد من المضارع او من القراين الحالية فى حال الغيبة والحضور او فى لازم الفائدة
اى فائدة قولهم انك لرسول الله وذلك اللازم وهو كونهم معترفين معتقدين
بمضمون هذا الخبر هو المقصود بالافادة دون ذلك المضمون لان النبى عليه السلام
كان عارفا به منهم فالتكذيب يتعلق بذلك اللازم الذى هو المقصود من الخبر
لا بذلك المضمون الذى لم يكن مقصودا اصلا او فى حلفهم اى المنافقين يعنى
عبد الله بن ابى واصحابه على عدم النهى اى نهى من يجد وخدوهم على الانفاق
اى انفاق فقراء المهاجرين بيان ذلك بطريق الاجمال ان واحدا منهم لطم رجلا
كان ينسب الى ابن ابى فبلغ ذلك وعنده رهط من قومه فغضب قال لهم ما فعلتم
بانفسكم احللتموهم بلادكم قاسمتموهم اموالكم اما والله لو امسكتم عن هؤلاء الفقراء
فضل طعامكم لم يركبوا رقابكم ولا نفضوا من حول محمد فسمع ذلك زيد بن ارقم فاخبره ع
فارسل الى ابن ابى فاتاه فقال له ما هذا الذى بلغنى عنك فحلف وقال والذى
انزل الكتاب ما قلت شيئا من ذلك قط وان زيدا لكاذب ثم انزل الله تعالى
سورة المنافقين وكذبهم فى الاخبار بعدم النهى على الانفاق او المعنى اى معنى قوله تع

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون هم اى المنافقون قوم كاذبون اى عادتهم
الكذب وشانهم المين فليس تكذيبهم متعلقا بقولهم انك لرسول الله بل مطلق
فلا تغتر ايها النبى بصدقهم فى هذا الخبر لان صدقهم فيه لا يخرجهم من زمرة الكاذبين
فقد يصدق الكذوب الفاء للتعليل اى فان الكذوب قد يصدق وهو مع ذلك
فى زمرة الكاذبين واستدل الجاحظ بقوله تعم افترى على الله كذبا ام به جنة
لان الكفار حصروا اخبار النبى عليه السلام بانى رسول الله وبالحشر والنشر فى كونه كاذبا
اى غير مطابق للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق او كلام مجنون ولا شك ان المراد
بالثانى ما لا يكون صادقا لانهم لا يقولون بصدقه ع ولانه لا دلالة لقولهم ام به
جنة على معنى امر بصدق بوجه من الوجوه ولا كاذبا لانهم نفوا الكذب عنه حيث جعلوه
قسيما له ونفى الكذب عنه مع كونه غير مطابق للواقع بزعمهم الفاسد انما هو لانه ع لم يعتقد
عدم المطابقة سواء اعتقد المطابقة او شك فيها فقد دلت الاية على انه لا بد فى الكذب
مع عدم مطابقة الخبر للواقع من اعتقاد عدم المطابقة ايضا وعلى ثبوت الواسطتين من
اهل العربية احدهما عدم مطابقة الخبر للواقع مع الشك فى المطابقة وثانيهما
عدم المطابقة مع اعتقادها بان يكون اعتقادهم الفاسد ان عدم مطابقة هذا
الخبر بلغ بمرتبة لا يخفى على من له شائبة عقل فالشك فى المطابقة لا يكون الا من مجنون
فكيف اعتقاد المطابقة وبقى واسطتان بلا دليل احديهما مطابقة الواقع مع الشك
فيها وثانيهما مطابقة الواقع مع اعتقاد عدمها والجواب عنه كما اشار اليه بقوله

وترديد

وترديد الكفار خبره صلى الله عليه وآله ليس بين الكذب المطلق والاخبار فى حال
الجنون بل انما هو بين الافتراء وهو الكذب عن عمد وعدمه لان معنى ام به جنة
ام لم يفتر بقرينة المقابلة فعبروا عن عدم الافتراء بالجنة كناية وهى الانتقال من
الملزوم الى اللازم لان المجنون يلزمه ذلك فالمراد بالثانى ح هو الكذب الخاص
وهو ليس قسيما للكذب المطلق بل لما هو اخص منه اعنى الافتراء فيكون هذا حصرا
للخبر الكاذب فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فلم يثبت الواسطة
بين الصدق والكذب كما لم يثبت اعتبار اعتقاد عدم المطابقة فى الكذب قيل
ولو سلم كان اللازم انه وجد خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض ولا يلزم منه الواسطة
فى نفس الامر بل عنده وفيه ان الوجدان عندهم يستلزم الوجدان مطلقا لانهم من اهل
اللغة والمسئلة لغوية فصل المتواتر وهو فى اللغة تتابع امور واحد بعد واحد بفترة
وتراخ بينهما وفى الاصطلاح خبر جماعة خرج بالاضافة خبر واحد وان كان معصوما
يفيد بنفسه لا بواسطة قرينة منفصلة غير لازمة لذات الخبر المخصوص ولا بواسطة العلم
بمضمونه ضرورة او مشاهدة او استدلالا فخرج ما يفيد العلم بمعونة القراين المنفصلة
كما اذا اخبر جماعة بموت مريض مع سماع الصراخ من داره وحضور الجنازة ببابه على
ما سيجئ وما علم صدقه بضرورة العقل او بالمشاهدة كما اذا اخبرنا جماعة بان
الواحد نصف الاثنين وبان الشمس نيرة او بالاستدلال كما اذا اخبرنا جماعة بان العالم
حادث ودخل ما يفيد القطع بمعونة قرينة غير منفكة عنه وهى اما حال المخبرين مثل

كونهم ثقات عدولا اوحال الخبر مثل كونه على سبيل الجزم اوحال المخبر عنه
مثل كونه جليا مبتذلا يتقرر في العقل لجلائه ووضوحه اوحال السامع مثل
كونه فطنا ذكيا اذ تلك القراين داخلة في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للقطع
بمعونتها كانه مفيد له بنفسه فحصول العلم بمعونتها لا يقدح في التواتر
ولذلك يختلف عدد التواتر باختلافها القطع بصدقه خرج به من الخبر الواحد ما
يقترن بالقرينة لانه انما يفيد الظن كما سيجئ واعلم انهم قد اختلفوا في ان حصول
العلم عقيب التواتر هل هو ضروري ام نظري فذهب الاكثر الى الاول وهو الحق وذهب
ابو الحسين البصري وابو القسم الكعبي الى الثاني وتوقف المرتضى رحمه الله في ذلك هكذا
نقلوا عنه لكن لم يتفصل لم اجده من غيره يظهر ذلك لمن نظر في الذريعة لنا ان
علم ضروري ببعض الاشياء من جهة السماع وهو غير مستند الى اولة منتظمة مثلبة بهيآت
معتبرة ولو كان نظريا لجاز الخلاف فيه فلا يكون المنكر مباهتا كما في غيره من النظريات
واللازم باطل بالاتفاق فان قيل جواز الخلاف انما يكون اذا كانت المبادي نظرية
لا ما اذا كانت ضرورية كعلم الحساب فلعل التواتر من هذا القبيل ولا بد في نفي ذلك
من دليل قلنا من مقدماته على تقدير كونه نظريا عدم جواز الكذب على الجميع ومبنى
ذلك ان لا يكون هناك مصلحة عايدة اليهم تحملهم تلك المصلحة على الكذب ولما جاز
الكذب على كل واحد جاز على الجميع ايضا لان حكم الجميع قد يكون حكم كل واحد وان لم يكن
ذلك كليه فكل واحد من المقدمتين اذن نظرية قالوا اولا لو كان ضروريا لما كان بينه

وبين العلم

وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين تفاوت لكن التفاوت معلوم بالضرورة
وما ذاك الا لاحتمال تطرق النقيض اليه ولو بابعد وجه وانه ينفي الضرورة وثانيا
لو كان ضروريا العلم وصف الضرورة بالضرورة لوجوب الشعور بحصول العلم وبكيفية
حصوله الجواب عن الاول انا لا نم ان ذلك التفاوت لتطرق احتمال النقيض الى التواتر
لجواز ان يكون للالف باحد القولين وكثرة تكرره في الذهن دون الاخر او للتفاوت
في تجريد الطرفين وعن الثاني ان الضرورة صفة للعلم والعلم بالموصوف لا يوجب
العلم بصفته اذا عرفت هذا فنقول ذهب المحققون الى ان التواتر يفيد العلم مطلقا
وانكره السمنية والبراهمة مطلقا وقالوا انه لا طريق للعلم سوى الحس ومنهم من فصل
فقال انه يفيد العلم في امور موجودة لا في امور سالفة واوردوا واشكوكا منها
انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام معين وانه ممتنع عادة ومنها ان كل واحد
يجوز عليه الكذب منفردا فكذا مجتمعا والا لانقلب الجائز ممتنعا واذا جاز كذب كل
واحد في حال الاجتماع جاز الكذب على الجميع لانه عبارة عن الاحاد مجتمعة فلا يحصل
لنا العلم بصدقهم ومنها انه يجوز ان يخبر امثالهم بنقيض ما اخبروا به كوجود زيد
وعدمه في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين ومنها انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن نبيهم من انه لا نبي بعدي وهو يوجب كذب نبيكم
وانه ممتنع عندكم وتلك الشبه مردودة اما اجمالا فلما اشار اليه بقوله وشبه السمنية
بضم السين واسكان الميم طايفة من الهند منسوبة الى سومنات اسم موضع منه وقيل

اسم بيت النار وقيل اسم صنم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبنفي
النبوات والبراهمة مكابرة فانا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم
الخالية كجزمها بالمحسوسات فالمنكر مكابر لا يسمع قوله واما تفصيلا فالجواب
عن الاول انه ليس اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بمحسوس مثل اجتماعهم على اكل طعام
واحد لوجود الدواعي في الاول وحصول الموانع في الثاني لان الامزجة مختلفة
والشهوات متفاوتة وعن الثاني ان جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه
على المجموع فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء الا يرى ان هذا الرغيف يشبع به كل واحد
من العشرة دون العشرة وهذا البلد يفتح بالعسكر المتالف من الاشخاص لا بكل واحد
منهم وعن الثالث ان ذلك واضح لاستحالة اخبار جمعين متساويين عن امرين
متناقضين عادة وعن الرابع ان تواتر اليهود قد انقطع في قضية بخت نصر والنصارى
لا تواتر لهم في المبداء لقلتهم جدا ويومي اليه قول العلامة الشيرازي من انا نقول
قد يحصل العلم بخبر جماعة لا ان خبر كل جماعة يحصل به العلم وشروطه اي شروط تحقق
التواتر اي شروط افادته للعلم فلذا لم يجعل منها عدم سبق علم السامع بمضمون الخبر
ضرورة لئلا يلزم تحصيل الحاصل والضابط عندنا في حصول العلم بها حصول
العلم بصدقه فان حصل علم وجودها والا فلا بلوغ رواته في كل طبقة من الطبقات
الاولى والاخرى والوسطى حدا من الكثرة سواء توافقت تلك الطبقات في العدد
او لا يؤمن معه اي مع ذلك الحد تواطؤهم عادة على الكذب واشترط جماعة منهم

العلام

العلامه والآمدي كون الرواة كلهم عالمين بما اخبروا به لا ظانين اذ الظن
لا يحصل به العلم وفيه نظر لانه يجوز ان يكون جماعة من الطبقة الاولى عالمين
وجماعة منهم ظانين فانه بيانا كدرج قول العالمين بقول الظانين فيحصل العلم
بالمجموع واستنادهم الى الحس من الحواس الخمس الظاهرة لئلا يتطرق اليه الالتباس
الموجب لاحتمال النقيض لا الى العقل فانه لو اتفق جميع العالم على الاخبار بمعقول
كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم واعلم ان هذين الشرطين ارجعهما
الاصوليون الى المخبرين لكن يحتمل ارجاع الاخير الى المخبر عنه كما صرح به صاحب النقود
ثم اعلم قوما قد حصروا اقل الرواة في عدد لافادة العلم والعلم به اما قبل حصول العلم
او بعده معتبر عندهم ثم اختلفوا هؤلاء فقال بعضهم اقلهم خمسة وجزم القاضي
ابو بكر بان خبر الاربعة لا يفيد لا الاربعة العلم والا لحصل العلم بقول شهود الزنا
فلم يحتج الى التزكية وانه باطل بالاجماع وتردد في الخمسة وفيه نظر اما اولا فلان
الشهادة غير الرواية لفظا ومعنى فلذلك ترى الواحد قد يسمع قوله في الرواية دون
الشهادة واذا ثبت ذلك ظهر جواز حصول العلم بخبر جماعة لا بشهادتهم واما
ثانيا فلان مظنة التواطؤ وهي موجودة في الشهادة دون الرواية تمنع حصول
العلم عقيب الشهادة فليست الشهادة كالرواية واما ثالثا فلان التزكية امر
مشترك بين الاربعة والخمسة فالجزم في احدهما والتردد في الاخر تحكم وقيل اثنى
عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا خصهم

تميزها ان الملازمة واثبت نقض اجمالي حاصله انا نقول للقاضي لو تم دليلك لكان
على ان خبر الاربعة لا يفيد جرى في الخمسة ايضا بعين ما ذكر اذ لو افاد خبرهم علما لافاد
شهادتهم في الزنا ايضا علما فلم يحتج الى تزكيتهم وانه باطل اجماعا كالاربعة فلا يصح التردد في الخمسة

بذلك لحصول العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا باسلام الكفار حصل
العلم بصدقهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن
اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين فلم يفد قولهم لم يكن فيهم كفاية لانه
كان محتاجا الى من يتواتر بامره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا وانما اختار هذا العدد لحصول العلم باخبارهم عما شاهدوا
من المعجزات وغيرها وقيل ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما كان كذلك
ليحصل للمشركين علم بما اخبروهم من معجزات الرسول والكل مردود لما اشار اليه
بقوله وحصر اقلهم اي الرواة في عدد مجازفة لان كل واحد منها قد يفيد
العلم بشئ في محل ولا يفيد العلم به في غير ذلك المحل اذ ما من عدد يفرض حصول
العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل للاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو
كان ذلك العدد هو الضابط في حصول العلم لما اختلف والصحيح انه يختلف كما
ذكرنا ولما اشترط ابن الراوندي وجود المعصوم في الرواة لئلا يتفقوا على
الكذب زعم المخالفون كالامدي والحاجبي وغيرهما ان الشيعة كلهم اشترطوا
ذلك حتى ذكروه في كتبهم الاصولية ردا عليهم اشار المص الى بطلان زعمهم بقوله
وقول المخالفين باشتراطنا معاشر الشيعة دخول المعصوم في الرواة افتراء
لانا نقول به وننكر على من ذهب اليه بان المفيد للعلم ح قول المعصوم ولا عبرة

بغير

بغيره اصلا نعم نشترط وجوده في اجماع وبينهما بون ثم اشار الى ان اللايق
بحالهم ان ينقلوا ما اشترط المرتضى رحمه الله بقوله نعم شرط المرتضى ووافقه
في ذلك صاحب المنهاج عدم سبق شبهة او تقليد للسامع تؤدي الى اعتقاد نفيه
اي نفي موجب المتواتر ومدلوله لان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان متواترا استند
الى العادة لا الى سبب يوجبه جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع
اذا لم يكن قد اعتقد نقيضه قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك واعلم ان
الظاهر من كلام المص ان المرتضى رحمه الله اشترط ذلك في مطلق التواتر لكن الظاهر
من كلامه في الذريعة ان التواتر قسمين احدهما ما يمكن فيه سبق شبهة وتقليد الى
اعتقاد نفيه كالاخبار عن المعجزات والنص على الوصي ع والثاني ما لا يمكن
فيه ذلك عادة كالاخبار عن البلدان والحوادث الكبار وان الشرط المذكور
انما يعتبر في الاول دون الثاني وانما احتجنا الى هذا الشرط ليندفع كلام الكفار
من اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم في تواتر بعض معجزات النبي ص وهو غير
القرآن كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وكلام المخالفين
في تواتر النص على الوصي ع وهو انه لو تواترت تلك المعجزات والنصوص لكنا عالمين
بمضمونها كعلمنا بوجود البلاد النائية والقرون الماضية واللازم بط فالملزوم
مثله والملازمة بينة تقرير الدفع ان حصول العلم بهذا لانتفاء المانع من الشبهة
او التقليد وعدم حصوله بذلك لوجوده اما لخواصكم فللشبهة واما لعوامكم فللتقليد

الاكثر مانع

الا يرى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عنده من توليد النظر فاذا جاز
ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة فان قيل يجب على
هذا حصول العلم الضروري للمسلمين والامامية بذلك وانه ليس كذلك اجيب
بان المعلوم نفسه اذا كان من باب تمكين السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد
لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروري وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى
اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به
ضروريا واقعا عند الخبر بالعادة ولما فرغ عن حد المتواتر اشار الى حد قسيمه بقوله
وما لم يتواتر اي ما لم ينته الى حد يحصل العلم منه بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او
افاده بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه الخبر فلا يرد ان هذا تعريف للشئ بما
يساويه في الجلاء والخفاء احاد كثرت الرواة او قلوا ومن جملتها ما يسمى مستفيضا
وهو ما زاد نقلته على ثلثه وقيل انما سمي به لان الغالب انه اذا زاد على ثلثه يشتهر بين
العلماء ومن الناس من جعل المستفيض متوسطا بين المتواتر والاحاد ولا يفيد
بنفسه بعد حصول الشرائط الاتية الا ظنا اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل
لنا القطع بما اخبر به بل يحصل الظن به لانه امر ممكن فيرجح بتعلق الخبر به على نقيضه
مع احتماله احتمالا مرجوحا وهذا امر ضروري لا يتطرق اليه الشك وقال احمد انه
يفيد القطع مطردا والا لما جاز اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
واللازم بط للاتفاق على وجوب العمل به في الشرعيات وقيل يفيده غير مطرد لان حصول

القطع

القطع عنده اذا كان باجراء العادة فلا يجب اطراده لجواز اختلاف عادة الله تعالى
لانه فاعل مختار والجواب عنه اما اولا فما اشار اليه بقوله ومدعي القطع فيه مكابر
لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه ان خبر العدل الواحد لا يفيد قطعا
واما تفصيلا فلان المتبع هو الاجماع القاطع والخبر شرط لا مثبت ولو سلم
فالمنهي انما هو اتباع الظن في اصول الدين للاجماع على متابعة الظن في الفروع
كالطهارات ودليل عدم الاطراد ظاهر البطلان لانه يتوقف على كونه مفيدا
للقطع وانه لم يثبت على انه لو تم لجرى في المتواتر ايضا فيلزم ان لا يكون مفيدا
مطردا وانه بط اتفاقا وقد يفيده اي القطع سواء كان المخبر عادلا او فاسقا
لان الافادة بانضمام القرائن لا بملاحظة العدالة فاعتبارها كما فعله الحاجبي غير
محتاج اليه وقد يوجه قوله بانه لما قال بعدالة القول بحصول العلم من خبر العادل
المحتف بالقرائن وقيل بغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها
وكانت تلك المذاهب مقيدة بكون المخبر عادلا لا ان احدا لم يقل بان خبر غير العدل
يفيد العلم مطردا قيده بها لئلا يتوهم عدم اعتبارها في تلك المذاهب ان حف
بالقراين المنفصلة فانا اذا علمنا ان ولد الملك اشرف على الهلاك وسمعنا
من بعض خواصه انه مات واخذ الناس يندبون ويصرخون ويشقون جيوبهم
واخرجت الجنازة المزينة والمخدرات على حال منكرة غير معتادة وكذلك الملك
واكابر مملكته قطعنا بموته نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق

اليه الشك وفى لفظه قد اشعار بان الدعوى جزئية فلا يرد ان هذا تصحيح
للدعوى كلية بالمثال الجزئى وانه غير مستقيم على ان المقصود منه هو التنبيه
على امكان الضرورة لا تصحيح الدعوى واعترض عليه بان العلم ثمه لا يحصل
بالخبر بل بالقراين كخجل الخجل ووجل الوجل والجواب انه حصل بالخبر مع ضميمة القراين
اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر والاكثر منهم المرتضى رحمه الله تعالى على انه لا
يفيد علما لانه لو افاده لاطرد كالمتواتر ولانه لو افاد مع الاسباب المذكورة
لما جاز انكشافه عن باطل واللازم بط لجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشى
عليه فافاق او مات ولد آخر فجاءة واعتقد المخبر انه المشرف على الموت فاخبر
بموته ولانا قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع حصول تلك الاسباب قد
ينكشف باطل فيقال انه اغمى او لحقته سكتة او اظهر ذلك للسلطان ليمتنع
عن قتله او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز انكشافه عن بطلان والجواب عنه
اما اجمالا فما اشار اليه بقوله والمنازع مباهت لانه يمنع ما علم ثبوته بالوجدان
واما تفصيلا فعن الاول انه مطرد لان العلم من الخبر مع وجود القراين فمتى وجدا
وجد العلم وعن الثانى بان المطابقة معتبرة فامتناع حصول العلم بنقيض ما
علم ضرورى وقد يجاب عنه بان حصول العلم عنده عادى والعلوم العادية لا ينافيها
الاحتمالات العقلية فصل فى بيان بعض من احكام الاحاد والكلام
هنا فى المقامين لانه ذهب جماعة من المحققين الى جواز التعبد بها عقلا

وذهب

وذهب جماعة اخرى منهم الجبائى الى عدمه ثم اختلف القائلون بجوازه فى انه
هل يقع التعبد به ام لا فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثانى اما الاولون
فقد اتفقوا على ان السمع دل عليه واختلفوا فى انه هل للعقل فيه طريق ام لا فقال
القفال وابن شريح وابو الحسين البصرى نعم وقال المحقق الطوسى واكثر المعتزلة
والاشاعرة لا واما الآخرون فقد افترقوا ثلث فرق فرقة قالوا لم يوجد شرعا
ما يدل على حجية فوجب القطع بعدمها وهو قول المرتضى ومن تبعه وفرقة قالوا
السمع دل على عدمها وفرقة قالوا العقل دل عليه وسنتكلم عليهما ان شاء الله تعالى
والمص رحمه الله اشار الى مختاره بقوله يجوز التعبد بخبر العدل الواحد بمعنى ايجاب
الشارع العمل بمقتضاه عقلا بمعنى ان العقل لعدم استلزام فرض وقوعه
المحال لذاته يجوزه سواء ايد بظاهر او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة
او بانتشاره فيهم ام لا اجماعا منا معاشر الامامية واجماعهم حجة ولان كثيرا
من العقليات قد يتبع غلبة الظن فما الذى يمنع من مثل ذلك فى الشرعيات و
لورود العبادات بقبول الشهادات والاجتهاد فى جهة القبلة وقبول قول المفتى
وكل هذا من باب واحد واستدل من خالفنا بوجوه آ ان الشرايع لا يكون الا مصالح
لنا وبخبر الواحد لا نعلم ان ذلك مصلحة ولا نامن كونه مفسدة والثانى ان قول
الواحد له وصلة الى قول الرسول عم ولم يجز قبول قوله الا بمعجز ودليل على القطع
بصدقه فغيره اولى بذلك والثالث ان العمل مفتقر ان يتبع العلم واذا لم نعلم

والاول بط بالاتفاق وكذا الثانى والا يوجب الاسناد اليه اذ التعليل بالذاتى
الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضى لحصوله قبل حصول العرضى فيكون الحكم
قد حصل قبل حصول العرضى فتعين الثالث فاذن لا يجب التبيين عند اخبار العدل
واذا كان كذلك فاما ان يجب القبول وهو المط او يجب الرد فيلزم ان يكون خبر
الفاسق اعظم درجة من خبر العدل وانه قح ولا يرد عليه ان الحكم مختص بوليد بن
عتبة لانه ع قد ولاه فى اخذ صدقات بعض العرب فعاد اليه وهو يذكر انهم قد ارتدوا
عن دينهم وهموا بقتله فنزلت فيه الآية الكريمة ليعلم انه بهذه الصفة ولا ان الآية
لا تدل على وجوب التبيين عند خبر كل فاسق لان فاسقا نكرة وقعت فى الاثبات
فلا يكون عاما ولا ان الامر بالتبيين جاز ان لا يكون للنهى عن القبول بل عن الرد قطعا
فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى ولا ان الدليل
لو تم لجرى فى مجهول الحال ايض لان وجوب التبيين انما هو للفسق المعلوم وهو
منتف فيه اما الاول فلان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ كما سيجى واما الثانى
فلان فاسقا عام وان وقع فى الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف من ان
فى تنكير الفاسق والنبأ عموم كانه قيل اى فاسق جاءكم باى نبأ واما الثالث
فلانه لا يناسب سياق الآية وسبب نزولها على ان النهى عن رد خبر العدل وان فهم
ح باعتبار انه اعلى من خبر الفاسق لكن اعتبار التبيين فيه لا يفهم ح لان اعتباره
فى الادنى لا يوجب اعتباره فى الاعلى بل الامر بالعكس واما الرابع فلان مجهول الحال

فاسق

فاسق ايض لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول
الحال فسقه مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية كما قيل
واما لانه اغلب واكثر منها فيحصل لنا بذلك الظن بفسقه كما نشاهد من انفسنا
اذا دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فراينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن
بانه كافر نعم يرد عليه شيئان احدهما ان هذا ليس بحجة على من انكر حجية مفهوم
الشرط كالمرتضى رضى الله عنه والثانى ان التعليل فى الآية اولى ان يقول عليه
من مفهوم الشرط وهو قوله تعا ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة قائمة
فى خبر العدل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار
طائفة وهى عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به اما
الايجاب فلان الترجى وهو هيئة نفسانية تعرضها فيخرج بها الخبر عن احتمال
الصدق والكذب فح على الله سبحانه فوجب حمله على اقرب المجازات وهو الطلب
اللازم له وطلبه سبحانه للوجوب لانه الفرد الكامل ولان طلبه امر والامر للوجوب واما
الاخبار فاما لان الانذار عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه واما لانه
متى ثبت وجوب القبول للاخبار اذ لا قايل بالفرق واما ان الطايفة لا يفيد
قولهم العلم فلان الطايفة هنا بعض فرقة والفرقة صادقة على ثلثة فان كل ثلثة
فرقة فالطايفة اما واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وفيه نظر لانا لا نسلم

صدق الواحد لم نعمل بخبره والجواب عن هذه الوجوه اما بطريق الاجمال فبانها
تنتقض بما ذكر من العمل بالشهادات والرجوع الى المفتى فما هو جوابكم عنه فهو
جوابنا عنها واما بطريق التفصيل فعن الاول انه اذا دل دليل على وجوب العمل
بخبر الواحد اذا غلب فى الظن صدقه علمنا كون ما اخبر به صلاحا وامنا على
الاقدام على المفسدة كما نعلم كون قطع يد السارق بقول الثقات صلاحا وعلى الثانى
انا لم نعمل بخبر مدعى النبوة قبل ظهور المعجز لانه لا طريق لنا الى العلم بوجوب العمل
بقوله الا العلم بالمعجز بخلاف الخبر فان لنا طريقا اليه وهو ما بيناه على ان العادة
قد جرت بتصديق النبى بالمعجز فمن ادعى النبوة بدونه حصل لنا العلم بكذبه عادة فقياس
ذلك بهذا قياس مع الفارق وعن الثالث ان العمل لا يتبع العلم بصدق المخبر
بل يتبع العلم بوجوب العمل بخبره واختلف فى وقوعه شرعا بمعنى انه هل فيه ما
يحصل به العلم بوجوب العمل بمقتضاه ام لا ويظهر ان النزاع انما وقع فى هذا لمن
نظر فى الذريعة وعلى هذا ان سلمنا ان ظاهر ما ذكره الخصم من الايات العمل به كما
ادعاه قلنا انه لا يثبت مطلوبهم وهو القطع بالتعبد به ولو قيل المطلوب ثبوت
العمل به ولو كان بما يفيد الظن قلنا هذا على تقدير تمامه لا يكون ردا على
الخصم الا ان يتم عليه جواز العمل بالظن فى الاصول العلمية او يضم اليها مقدمة
اخرى وهى الاجماع على وجوب العمل بظواهر الكتاب فيمنعه المرتضى قال والذى
يدل على صحة ما ذهبنا انه لا خلاف بيننا وبين محصلى مخالفينا فى هذه المسئلة

ان العباده بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح ويجرى مجرى
ساير العبادات الشرعيات فى اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه واذا
فقدنا فى ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما
نقول فى ساير الشرعيات والعبادات الزايدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى
هذه الطريقة نقول كلنا فى نفى صلوة زائدة وصوم شهر زايد على ما عرفناه وابن
زهره وابن ادريس وفاقا لكثير من قدمائنا فان كلهم يقولون ان العلم بالاخبار
تابع للعلم بصدق المخبر باى صفة كان فلا يكفى عندهم الظن به والخبر الواحد
مفيد للظن وعلى من ادعى وجوب العمل به اقامة البرهان ولما ذهب هؤلاء العظام
من الفرقة الامامية رضوان الله عليهم اجمعين الى عدم وقوع التعبد به نسب المخالفون
كالحاجبى وغيره المنع من العمل به الى الامامية كلهم وذلك فاسد وقال به ابو على
وان كان مخالفه عمل الاكثر او مخالفه مذهب الراوى المتاخرون ان لم يكن منافيا
للقاطع على وجه لا يقبل شىء منهما التاويل وهو اى القول به هو الاظهر لظواهر
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق اى كاذب خارج عن امر الله بنباء
اى بخبر فتبينوا اى تفحصوا واطلبوا البيان لاحتمال الكذب الذى هو نوع من انواع
الفسوق حيث انه سبحانه اوجب التبيين وهو مشروط بشرط ان يكون الجائى فاسقا
فينتفى بانتفائه سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا وبعبارة اخرى ان
وجوب التبيين اما لذات الخبر او لما هو ذاتى للمخبر من الوحدة او عرضى له من الفسق

ان المراد بالانذار الاخبار لجواز ان لا يكون المراد به الفتوى بل هو الظاهر بالنظر
الى التفقه لانه مما يحتاج اليه فى الفتوى لا فى الرواية سلمنا لكن لا نم ان الطائفة
لا يفيد قولهم العلم ولا يكون فى مرتبة التواتر لان كل ثلثة فرقة وان كان حقا لكن
لا ينعكس كليا فيجوز ان يكون المراد بالفرقة اكثر من الثلثة كثيرا ويكون النافر منهم فى مرتبة
التواتر سلمنا لكن يلزمكم القول بما تنكرونه من وجوب خروج واحد من كل ثلثة وايضا
ضمير الجمع فى ليتفقهوا ولينذروا لا يجوز عوده الى كل واحد من الطوايف لانه اقل من
ثلثة كما ذكرتم فينبغى عوده الى مجموعها فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب عن الاول
ان الانذار لو حمل على الفتوى يلزم تخصيصان احدهما هذا وثانيهما تخصيص القوم
بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر والاصل عدم التخصيص
الواحد فضلا عن التخصيصين واما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية من
مطلق الاخبار فلا يلزم شىء من التخصيصين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان
الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدلال به على الاحكام كذلك ينقل الى غيره للانزجار
والاعتبار وغيرهما وعن الثانى ان كل فرقة عام فحمله على الاكثر من ثلثة تخصيص بلا
مخصص وعن الثالث ان النص عام يقتضى خروج واحد من كل ثلثة فيبقى معمولا به
فى الحكم الاخر وهو وجوب العمل بخبر الواحد اذ لا يقتضى تخصيص نص فى بعض مسمياته
تخصيصه فى غيرها وعن الرابع ان ضمير الجمع يعود الى مجموع الطوايف المقابل لمجموع
القوم فيوزع البعض على البعض بدليل ان انذار المجموع لكل واحد من القوم متعسر

او متعذر واعلم انه كما لا يجوز ان يعود الضمير فى ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا
الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين
معه ع والاخير الى القوم النافرين الى الجهاد وصدر الاية وهو قوله تعالى
وما كان المؤمنون لينفروا كافة اى الى الجهاد دال على هذا وعليه جماعة من
المفسرين فان قيل لعل القاعدين كانوا فى حد التواتر قلنا هذا تخصيص للعام
ببعض مسمياته بلا موجب فلا يسمع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون توعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من المعصوم شيئا اظهاره
لكونه من الهدى فلو لم يجب علينا قبوله لكان اظهاره كعدمه فى عدم الفايدة فلا
يجب اظهاره واعترض بان المراد من يقوم الحجة بقولهم لا ما دون ذلك سلمنا لكن
المراد بما انزلنا القرآن كما هو الظاهر وهو متواتر وكلامنا فى الاحاد سلمنا لكن
لا يلزم من وجوب الاظهار وجوب القبول حتى يلزم من عدم الثانى عدم الاول
وفائدة ذلك حصول التواتر المفيد للعلم من المجموع والجواب ان الكل تخصيص بلا
مخصص ولما شاع وذاع اى انتشر واشتهر عن اصحاب ائمتنا عليهم السلام ومن
يليهم من التابعين او اصحاب الرسول ع من شدة الاهتمام ببيان الاحاديث الاحاد
وتدوينها والاعتناء بشانها نقلا وتصحيحا تميزا ان للاهتمام والاعتناء اما
على التوزيع اولا والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا يظهر ذلك

بالملاحظة فى الآثار وفيما يعرف به احوال الرجال وما ذاك المذكور من البحث
والاهتمام الا للعمل باخبار الآحاد فوجب العمل بها لاجماعهم بذلك واجماعهم
حجة وفيه نظر لان المراد بالاجماع اما اجماع سكوتى او اجماع حقيقى والطريق اليه
اما تواتر او آحاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق آحادا سواء كان
المراد بالاجماع اجماعا سكوتيا او اجماعا حقيقيا ان الدليل لا يفيد مطلوبكم وهو
العلم بانه تعالى تعبدهم بالعمل باخبار الآحاد لانه يحصل بذلك الظن به دون العلم
على ان من انكر العمل باخبار الآحاد لا يسلم منك الاجماع المنقول بخبر الواحد وفيه
ايضا ان الامساك عن النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان كلنا نشترط
فى دلالته عليه ان لا يكون له وجه سواه من تقية او خوف وما اشبه ذلك واثبات
ذلك مشكل جدا ويرد على تقدير ادعاء تواتره انه لو كان هناك تواتر لكان علم
ضرورى باجماعهم فكان مشتركا بين الكل بل المتقدمون كانوا اولى بادراكه وكل
من خالفكم من متقدمى الامامية وغيرهم كالنظام وتابعيه والقاسانى وجماعة
من المعتزلة يخالفونكم فى هذا العلم مع اختلاطهم باهل الاخبار وقال المرتضى
انهم يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا
يحسن وكلموكم بمثله ويرد على جميع التقادير ان عملهم عند خبر الواحد كما يحتمل ان يكون
لانهم ذكروا عند ورودهم سماعهم من المعصوم لذلك او لانه يحصل به التواتر عندهم
او لانه ينبههم على طريقه من الاجتهاد وفى جميع هذه الصور لا يكون العمل مستندا

الى خبر

الى خبر الواحد بل الى المسموع من المعصوم وانما كان لذلك الخبر حظ التذكير و
الايقاظ او الى المتواتر او الى الاجتهاد لا يقال نقل الخبر معلوم والعمل عنده
معلوم ايضا فوجب اسناد المعلوم الى المعلوم بخلاف الاحتمالات المذكوره
فانها مجهولة فالقول بجواز استناده اليها عدول عن المعلوم الى المجهول و
هو غير جائز لانه يقال استناده الى ذلك المعلوم مجهول كاستناده اليها فلنا
المنع وعليكم الترجيح لا يقال العمل عنده يقتضى ان يكون له تاثير واستناده الى
غيره يقتضى ان لا يكون له تاثير اصلا لان التذكير والتنبيه المذكورين وحصول
عدد التواتر به ايضا تاثير فالتاثير حاصل على كل حال على ان لنا ان نمنع دلالة الاهتمام
والبحث المذكورين على وجوب العمل به لجواز ان يكون غرضهم من ذلك ان يحصل
التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى هلال شوال يخبر عن الرؤية مع علمه بان وجوب
الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يفعل ذلك ليثبت بانضمامه الى غيره ذلك الحكم
واما البحث عن الرواة فلاختلاف طبقات المخبرين فى العدد فرب عدد كثير لا يحصل
العلم بخبرهم ورب عدد قليل يحصل وليس ذلك الا بان لاحوالهم مدخلا فى حصوله
وذلك البحث وان لم يكن واجبا لكنهم ارتكبوه استحسانا واحتج المانعون بوجوه
منها ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والظن مما لا يجوز اتباعه اما الاولى فبالاتفاق
واما الثانى فلقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ان
الظن لا يغنى من الحق شيئا الى غير ذلك من الآيات الدالة على امتناع اتباع الظن

والعمل به وذم الصاير اليه ومنها ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن
الحاصل من اصالة براءة الذمة ومنها انه يجوز وجود معارض لا نطلع عليه ومتى كان
كذلك لا يجوز العمل به ومنها ان النبى ص توقف فى خبر ذى اليدين وهذا يستلزم
عدم وجوب العمل بخبر الواحد بيان ذلك انه ع حين صلى الظهر او العصر على اختلاف
الروايتين ركعتين فقال ع رد الكل ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فاتم ع
وسجد للسهو والجواب عن الاول ما اشار اليه بقوله والنهى عن اتباع الظن انما
هو فى الاصول دون الفروع اذ العمل بالظن فيها بعد اقامة الدليل على وجوبه متعين
الحكاية عن الكفار الذين تركوا الاصول باتباع آثار الآباء والاجداد وخرجوا بظلمة
الجهالة عن منهج السداد على ان تلك الآيات لو دلت على منع اتباع الظن مطلقا
لما جاز التمسك بها لان دلالتها عليه ظنية لا يقال تلك الآيات وان دلت
على منع اتباع الظن مطلقا لكن لنا ان نخصص هذا العام بما لا يكون قطعى
المتن للاجماع على وجوب العمل بظواهر الكتاب والنزاع انما هو فى العمل بخبر الواحد
فيجوز المنع عن التعبد به تمسكا بظاهر الكتاب لانا نقول تلك الآيات الدالة
بظاهرها على المنع مطلقا والآيات التى ذكرها المثبتون دالة على وجوب
العمل بخبر الواحد والاجماع واقع على وجوب العمل بظواهر الكتاب كما عرفت
فوقع التعارض بين ظواهرها فوجب الجمع بما ذكره المص لا يقال نحن نقرر الدليل
هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لافادته الظن لوجب العمل بظواهر تلك الآيات ولو

العمل

العمل بظواهرها يلزم عدم جواز العمل بخبر الواحد انتج لو وجب العمل بخبر الواحد
لم يجز العمل به وما يلزم من فرض وقوعه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد
كان باطلا لانا نقول الشرطية الاولى ممنوعة فان كل ما دل على ثبوت مقدمها
اعنى وجوب العمل بخبر الواحد دل على عدم جواز العمل بظواهر تلك الآيات ضرورة
ان ما يستلزم شيئا يستلزم رفع ما ينافى ذلك الشىء ايضا وعن الثانى ما اشار
اليه واصالة البراءة ضعيفة بعده اى بعد خبر الواحد او بعد حصول الظن به بقوله
او بعد ثبوت العمل به من الادلة المذكورة فلا تصلح للمعارضة وعن الثالث ما
اشار اليه وتجويز المعارض لا يمنع العمل قبل ظهوره كما فى الشهادات والفتاوى بقوله
ونحوهما وعن الرابع ما اشار اليه والتوقف بعد خبر ذى اليدين لانفراده اى
ذى اليدين بينهم اى بين الصحابة به فى امر وقوعه نادر ومع ندرته يقتضى
عدم غفلة الكل عنه وفى مثل هذا نقض العادة بانه اما ساه او كاذب فلا
يكون مفيدا للظن فلا يجب العمل به اتفاقا مع انه اى خبر ذى اليدين دليل لنا
لا علينا انه صح لان ضم الاثنين اليه لا يخرجه عن كونه من الآحاد والنبى ع قد
عمل بعد اخبارهما فتعين العمل بخبر الواحد والقول بان التواتر ليس له عدد معين
بل ضابطه العلم فقد يحصل بقول الاثنين والثلثة بعيد عادة وعلى من ادعى
التواتر بقول هذه الثلثة اقامة البرهان ولا يمكن له ذلك واعلم ان المرتضى رضى
الله عنه رد خبر ذى اليدين بانه خبر خبيث باطل مقطوع على فساده لانه يتضمن

كذب النبي ع وسهو في الصلوة وهما لا يجوزان عليه ثم اعلم ان ابا علي عمل بخبر
اثنين دون واحد متمسكا بخبر ذي اليدين كما صرح به المرتضى في الذريعة وابنه
خبير بان هذا الخبر لا يدل على مطلوبه لان النبي ع لم يعمل بخبر اثنين بل بخبر
ثلثه ولما اثبت وجوب العمل بخبر الواحد وليس كله بمقبول بل المقبول منه ما
اجتمع في المخبر شرايط شتى وضع فضلا لبيانها وقال فصل يشترط للعمل
بخبر الواحد بلوغهم اي بلوغ الرواة لان غير البالغ مميزا كان او غير مميز لا يحصل
الظن بخبره فلا يجب العمل به اما الاول فلانه لما علم انتفاء ترتب استحقاق
التعذيب على كذبه فلا زاجر له عنه فلا يحصل الظن بصدقه واما الثاني فلانه
لما لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل لا يحصل الظن بصدقه ايضا لا يقال يصح الاقتداء
بالمميز اعتمادا على خبره بطهره فيكون خبره مقبولا لانه يقال جواز الاقتداء
به ممنوع كما دل عليه بعض الاخبار ولو سلم ذلك فيقال صحة الاقتداء ليس للاعتماد
على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على طهر الامام لا يقال تسمع شهادة
الصبيان في جناياتهم قبل التفرق اذا كانوا مسفردين فلم لم يسمع خبرهم مع ان
الشهادة اضيق منه لانه يتطرق اليها من الكذب ما لا يتطرق الى الخبر
لانه يقال ان ذلك مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية بينهم اذا انفردوا
فلو لم تسمع شهادتهم لضاعت حقوق الناس والمستثنى لا يرد نقضا فينتهض
الدليل حجة في غيره واعلم ان البلوغ انما يعتبر في حال الاداء دون التحمل عند

المحققين فلو كان صبيا مميزا وقت التحمل بالغا عند الاداء قبلت روايته لان
سبب القبول وهو كونه عند الاداء جامعا للشرايط المعتبرة فيه موجود و
المانع منه وهو العلم بعدم استحقاق التعذيب مفقود فوجب القبول وقيل
للاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث فلو لم تقبل روايتهم عند البلوغ
لم يكن لاحضارهم فايدة وفيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون ذلك للتبرك
ولذلك كانوا يحضرون من لا يضبط كالاطفال في المهود واما ثانيا فلانه
يجوز ان يكون ذلك للتمرين والتعويد كما في تعليمهم العبادات وعقلهم لان المجنون
لا عبرة بروايته اجماعا ولانه عاجز عن الضبط والاحتراز من الخطاء فلا يحصل
الظن بخبره فلا يجب العمل به وعدالتهم قال الامام هي هيئة راسخة في النفس تبعث
على ملازمة التقوى والمروة جميعا ويدل عليها اجتناب الكباير وعدم الاصرار
على الصغاير واجتناب بعض الصغاير المؤدي الى دناءة النفس كسرقة لقمة ونحوها
وبعض المباحات القادحة في المروة كمصاحبة الارذال ونحوها والعلم بتلك
الافعال يحصل من الاختبار الحاصل بالممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة
في الخلوة ومن تزكية من يوثق به ومتى زالت عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية
والعزم على ترك المعاودة اليها واختلفوا في الكبائر فقيل هي كلما توعد الله عليه
بخصوصه كقتل النفس المحرمة والزنا وقيل هي تسعة الشرك بالله وقتل النفس وقذف
المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين

المشي والازدحام عند المحاربة والالحاد في الاصل الميل والمراد به هنا الظلم والمراد بالحرم حرم مكة زادها الله شرفا لان الظلم فيها مطلقا كبيرة ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم قال العلامة الشيرازي الباء في بالحاد والباء في بظلم زائدة وقال الزمخشري بالحاد بظلم حالان مترادفان ومفعول يرد متروك كانه قال ومن يرد فيه مرادا ما عادلا عن القصد ظالما فقد جعلها زائدة ه

والالحاد في الحرم روى ذلك عن ابن عمر عن ابيه عن النبي ع ورواه ابو هريرة
عنه ع وزاد عليها اكل الربا وروى عن علي ع زيادة عن ذلك شرب الخمر و
السرقة ونقل عن ابن عبد السلام انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة
الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص
عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغاير والا فهي من الكباير كما لو
امسك المحصنة ليزني بها فلا شك ان مفسدته اكثر من مفسدة القذف مع انهم
لم يصرحوا بانه من الكبائر وكذلك لو دل الكفار على عورة المسلمين مع علمه بانهم
يستاصلون بدلالته ويسبون اطفالهم ويغنمون اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد
اعظم من التولي يوم الزحف بغير عذر ثم قال الاولى ان يضبط بما يشعر بتهاون
مرتكبها في دينه اشعار ما هو اصغر من الكبائر المنصوص عليها واعلم ان الفسق
في اللغة وفي العرف المتقدم هو الخروج عن طاعة الله تعالى وفي العرف المتاخر هو
خروج المسلم عنها بفعل كبيرة او الاصرار على صغيرة وعلى هذا فنقول
بين العدالة بهذا التفسير وبين الفسق بالمعنيين المذكورين واسطة ولذا قال
قطب المحققين دليل اشتراط العدالة الاجماع لا التثبت على ما قيل لان انتفاء
الفسق لا يستلزم العدالة بهذا التفسير الا اذا فسر الفسق بما يلائم ما فسر به العدالة
ثم اعلم ان المستفاد من كلام الشيخ في العدة ان العدالة المعتبرة في الرواية
غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال ان كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا

في افعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد
خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق
بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا
يخفى ان الجري على جميع انواع الفسوق حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك
منه الا لعدم مبالاته بالدين وصاحبه فلا يحصل لنا الامن على اقدامه على
الكذب فلا يحصل الظن بخبره وضبطهم سيجيء تفسيره ووجه اعتباره وايمانهم
لان المخالف سواء بلغ مخالفته حد الكفر كاليهودية والغلاة او لا كساير الاهواء
الفاسدة فاسق لان الفسق هو الخروج عن الطاعة فلا يجوز قبول قوله لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق وتخصيصه بمسلم ذي كبيرة او صغيرة اصر عليها ممنوع كيف
وقد قال سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ولو سلم فانما هو في
العرف المتاخر فلا يتمسك به في اخراج المخالف عن حكم الفاسق في العرف المتقدم
واكتفى الشيخ عن الايمان بالعدالة محتجا بعمل الطايفة بخبر عبد الله بن بكير بن
اعين الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو فطحي المذهب يقول بامامة عبد
الله بن جعفر ع وسماعة بن مهران بن عبد الرحمن الحضرمي من اصحاب الصادق و
الكاظم عليهما السلام وهو واقفي وبني فضال اعني الحسن بن علي بن فضال
من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام واحمد بن الحسن بن علي بن فضال

وعلى بن الحسن بن على بن فضال وهم فطحية الا انه حكى ان الحسن رجع حين
موته واقر بامامة ابى الحسن الاول ع واضرابهم اى امثالهم كعلى بن ابى حمزة
البطائنى من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وعثمان بن عيسى من اصحاب
الكاظم والرضا عليهما السلام وهما واقفيان وليس فى آية التثبت حجة عليه
اى على الشيخ لمنع صدق الفاسق على المخطى فى بعض الاصول بعد بذل مجهوده
والسعى بقدر طاقته لجواز ان يكون الفسق هو الخروج عن الطاعة مع العلم به ولا
ريب فى ان ما ذهب اليه ذلك المخطى انما يجعله من اعظم القربات وبعد نص الاصحاب
على توثيقه وهما سندان للمنع والا اى وان صدق عليه انه فاسق لا يرتفع الوثوق بعدالة
اكثر الموثقين من اصحابنا لان توثيق الفاسق فسق يقدح فى العدالة والجواب
ان الفسق هو الخروج عن امر الله وطاعته لغة وشرعا كما مر غير مرة فالمخطى فى بعض
الاصول يندرج فى عموم آية التثبت كالمخطى فى كلها وايض يصدق عليه انه لم يحكم
بما انزل الله تع فيندرج فى عموم قوله تع وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ
هُمُ الْفَاسِقُونَ والقايل بانه فاسق تمسك بظاهر القرآن وانه حجة اتفاقا
عند عدم ظهور المعارض وتمسك بعمل الطايفة باخبار هؤلاء ان اراد ان كلهم
عملوا بها فهو ممنوع وقد نقل صاحب المعالم عن المحقق انه قال لم نعلم الى الآن ان
الطائفة عملت باخبار هؤلاء وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس ذلك بحجة فلا يخصص
ظاهر القرآن واما بذل المجهود فهو غير ثابت لانه يفضى الى الغلط لقوله تعالى

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ
ولانه لو ثبت لكان التكليف بالاصول المتروكة غير صحيح لانه تكليف بما لا
يطاق فلا يعقل التعذيب ايض بتركها وانهما باطلان بالاتفاق واما
نص الاصحاب على توثيقه ان اراد ان جميع الاصحاب نصوا على ذلك فهو ظاهر
الفساد كيف ومن ادعى انه فاسق يدعى ان هذا هو المشهور بين الاصحاب
وتوثيق البعض لا يقدح فى عدالته لان المقصود به انه لا يرتكب الفسق فى دينه
لا انه ليس بفاسق اصلا ولو ثبت ان مراده هذا لجاز ان يكون هذا مستندا الى
اجتهاده فلا يقدح فى عدالته واما ما ينقل عن بعض المحققين وهو العلامة
من تفسيق ابان بن عثمان بتركه بعض الاصول قال صاحب المعالم حكى والدى
فى فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدى عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تع اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ولا فسق اعظم من
عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشى من ان ابانا كان ناووسيا وهذا
هو الموافق لما ذهب اليه فى التهذيب مع توثيق الاصحاب له كما يشهد بذلك
تتبع كتب الرجال فلو ثبت وفيه ايماء الى ان ذلك لم يثبت منه كيف وقد قال
فى الخلاصة والاقرب عندى قبول روايته وان كان فاسد المذهب وقال امثال هذا
فى عبد الله بن بكير وابن فضال وغيرهم لم ينهض حجة على الشيخ طاب ثراه للمنع
المذكور واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو ليتمكن له الاحتراز عن اسقاط

بعض الحديث مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه وازديادما يضطرب به معناه
وابدال لفظ باخر مما لا يدخل له فى لبدلية والرواية عن غير من يروى عنه فيحصل
للسامع رجحان طرف الاصابة فيحصل الظن ويجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق
الضبط فانه ح اما ان يكون النسيان اكثر من الذكر او هما متساويان وعلى التقديرين
لا ترجح طرف الاصابة بل طرف عدمها او هما متساويان الاقدام فلا يحصل ظن الاصابة
فلا يجب العمل وقال العلامة يعرف الضبط بكثرة استعلامه الاشياء منه مرة بعد اخرى
ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار الاحاديث دون مطولاتها
قبل ما عرف ضبطه فيه دون غيره وقال المصنف فى مشرق الشمسين فان قلت كيف يتم لنا
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم قلت
انهم يريدون انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى
سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر فى عدولهم عن قولهم عدل الى
قولهم ثقة انت خبير بان هذا الكلام ظاهر فى الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا
لكنك تعلم بقاء الاشكال فى الحكم بكونه حسنا لعدم تعرض علماء الرجال الضبط الممدوحين
وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه اى الضبط ولذلك لم يذكره جماعة من المتاخرين لمنعها
اى العدالة عن نقل ما لم يضبطه لان العدل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترء على الرواية
تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين فيه ورد ذلك الظن بعدم منعها عن نقله ساهيا عن انه
كثير السهو فضلا عن انه غير مضبوط او غير ضابط لان هذا النقل لا ينافى العدالة

والمنافى لها انما هو العلم بالسهو وبعدم الضبط المفضى الى الكذب غالبا فصل
فى بيان الجرح والتعديل وهنا ثلثة مذاهب الاول وهو المشهور ان كلا منهما
يثبت بقول العدل الواحد فى الرواية دون الشهادة بل يجب فيها اثنان الثانى
ان شيئا منهما لا يثبت به فيهما جميعا الثالث انه يثبت به فيهما جميعا وهو
مذهب القاضى والمختار عند المص هو الاول فلذا قال تزكية العدل الواحد الامامى
التقييد بالامامى مبنى على اشتراط الايمان للعمل بخبر الواحد كافية فى الرواية
لا فى الشهادة وكون جرح العدل الواحد الامامى كافية فيها يستفاد بطريق الاولى
فلذا لم يتعرض له وما يظهر من كلامهم فى بعض الاوقات من الاكتفاء فى الجرح بقول
غير الامامى محمول اما على الغفلة عما قرروه من اعتبار الايمان فى الجارح او عن
كون الجارح مجروحا كما وقع فى الخلاصة من جرح ابان بن عثمان بكونه فاسد المذهب
تعويلا على ما رواه الكشى عن على بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية مع
ان ابن فضال فطحى لا يقبل جرحه لمثل ابان بن عثمان ولعل العلامة استفاد
فساد مذهبه من غير هذه الرواية وان كان كلامه ظاهرا فيما ذكرناه واعلم ان التزكية
لها مراتب خمس الاول ان يحكم العدل بتعديله ان كان ممن يرى العدالة شرطا
فى قبولها الثانى ان يقول هو عدل وذكر السبب الثالث ان يقول هو عدل ولم
يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابع ان يروى عنه وهو لا يروى عن غير عدل
الخامس ان يعمل بخبره وهو تعديل اذا عرف انه عمل بمجرد خبره لا بدليل آخر وافق خبره

فانه رجح المبين بتعديل بل اجماعا والاول لانه لا خلاف فيهما وخلاف البواقى وفاقا للشيخ والعلامة وساير المتاخرين خلافا للمحقق واتباعه والا اى وان لم يكن تزكية العدل الواحد كافية فى الرواية زاد الاحتياط فى الفرع وهو العدالة المعتبرة لقبول الرواية على الاصل اعنى النفس الرواية حيث يكتفى فيها بالواحد وزيادة الاحتياط فى الفرع على الاصل بط قال المصنف فى مشرق الشمسين فان قلت مرجع هذا الاستدلال الى القياس فلا ينهض علينا حجة قلت هو قياس الاولوية وهو معتبر عندنا اقول الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت باطنية خفية كان الوصول اليها بطريق الاختيار امرا متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطاء قطعا ومع ذلك كان الفسق راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه مقتضى قوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان فى الانسان فالمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة لا يحصل لنا ظن بحصولها مع وجود ذلك الاحتمال والرجحان فلا بد من ان ينضم معه خبر عدل آخر ليحصل منهما ظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية فانها تتوقف على السماع فقط فلا يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية المانعة لحصول الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك ما يمنع حصول الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه ذلك اصلا فضلا عن ان يوجبه بطريق الاولوية ولا لانه اية التثبت من حيث المفهوم على عموم قبول خبر الواحد العدل الواحد الا ما اخرج بدليل كالشهادة فحيث يكون المزكى عدلا وجب قبول خبره بلا توقف ولا تثبت وفيه ما عرفت قالوا

اى القايلون بالمذهب الثانى كل خبر شهادة ولا يكفى الواحد فى الشهادة فلا يكفى تزكية الواحد فى الخبر والاحتمال الاول مبنى على ان يكون التزكية خبرا ولكنها قد تكون بالعمل والثانى بعيد جدا لاستلزامه عدم العمل بخبر الواحد والمستدل غير قايل به قلنا كون كل خبر شهادة ممنوع فانه غير بين ولا مبين بل اكثرها اى الاخبار غيرها اى غير الشهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم للقاضى واخبار الطبيب باضرار الصوم بالمرض والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك من الاخبار التى ليست بشهادة تعيينا وهلا كانت تزكية الراوى مثل هذه الاخبار وكلية الكبرى على تقرير الاول ممنوعة ايضا لقبول قول الواحد فى الشهادة فى بعض الموارد عند بعض علمائنا بل لقبول قول المراءة الواحدة فى بعض الاوقات عند اكثرهم وقد بسطنا الكلام فيه فى مشرق الشمسين قال فيه وانت خبير بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم فى هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفع فى الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء فى تزكية الراوى بالعدل الواحد ودون ثبوته خرط القتاد بل الذى يظهر خلافه كيف لا و العلامة مصرح فى كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذى يستفاد من كلام الكشى والنجاشى والشيخ وابن طاووس وغيرهم اعتقادهم فى التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة

فلا يكفى الواحد فى الخبر والعبارة يحتمل آخر وهو ان كل خبر شهادة ولا يكفى تزكية الواحد فى الشهادة

ان يحكم بعدالة الراوى بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء له فى كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد فى كتابه نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم فى الجرح والتعديل بايدينا فى هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوى وكانوا من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا بها لتم واذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول احد المعدلين هو عادل فيقول الآخر هو فاسق ولا بد فى حصول التعارض من اتحاد الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته فى سنة كذا واخبر آخر عن فسقه فى زمان قبله او بعده ولم ينحصر فيما ادعاه الجارح من السبب نفيه اى نفى المعدل بطريق يقينى رجح الجارح سواء لم يذكر الجارح سببا كقول المفيد فى محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل او نفاه لكن بطريق ظنى ووجه ترجيح الجرح اما على الاول فلان المعدل لما لم يعلم ولم يظن فسقه ظن عدالته اذ العلم بعدمه غير متيسر والجارح يقول انا علمت فسقه فلو رجح التعديل كان الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبرا به من الظن بعدم الفسق والعلم به وهو اولى لئلا يلزم تكذيب العدل واما على الاخيرين ولذكر الجارح سببا لما ادعاه وعدم نفى المعدل اياه نفيا يقينيا ومعناه اى مع انحصار النفى كقول الجارح انه قتل فلانا فى اول الشهر وقول المعدل انى رايته فى آخره حيا وقد وقع مثله فى كتب الجرح والتعديل كثيرا كقول ابن الغضايرى فى داود الرقى انه كان فاسد المذهب

لا يلتفت اليه وقول غيره انه كان ثقة قال فيه الصادق عليه السلام انزلوه منى منزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله فهنا لا يصح اطلاق القول بتقديم الجرح بل يرجح الاكثر عددا والاورع والاضبط والاعلم باحوال الرواة الى غير ذلك من الترجيحات المفيدة لغلبة الظن ومع التساوى فلا بد من التوقف لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر والقول بالاطلاق اى بتقديم الاكثر الاورع مطلقا من غير تفصيل مذكور متجه لان البناء على الظن وهو انما يحصل من قول من له تلك المرجحات وقد فعله العلامة فى الخلاصة فى مواضع كما فى ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشى على جرح ابن الغضايرى وكذلك فى ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما ورد طاب ثراه فى نهاية الاصول يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد فى النوع الاول من التعارض معللا بان سبب تقديم الجارح فيه جواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل وهو لا ينتفى بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يعطى عدم اعتباره فى النوع الاخير الترجيح بشىء من الامور المذكورة وللبحث فيه مجال كما لا يخفى فصل فى بيان بعض من احوال المروى باعتبار حال الراوى واعلم ان الرواة اما اماميون كلهم او غير اماميين او مختلط بعضهم امامى وبعضهم غير امامى وعلى كل واحد من هذه التقادير اما ان يتحقق فيهم المدح او لا والاول اما ان يتعلق المدح بكلهم فاما بالتوثيق او بغيره او بالاختلاط واما ان يتعلق ببعضهم فاما بالتوثيق او بغيره فهذه ثمانية عشر قسما اشار اليها المصنف

بقوله رجال السند وهو لغة معتمد الانسان واصطلاحا طريق المتن اما اماميون
كلهم ممدوحون بالتوثيق الباء صلة للمدح لا بمعنى مع والا لزم ان يكون ما اجتمع
في رجاله مدح بالتوثيق ومدح بغيره صحيحا وهو غير صحيح اللهم الا ان يراد مع
توثيق كل واحد منهم فالحديث صحيح ويسمى متصلا ومعنعنا وبدونه عطف
على قوله بالتوثيق كلا او بعضا متعلق بالمدح اى رجال السند اما اماميون
كلهم ممدوحون بدون توثيق واحد منهم او بعضهم ممدوح بدون التوثيق مع
توثيق الباقين خرج به ما اذا كان الباقون مسكوتا عنهم او مضعفين فحسن فان
قلت المناسب للاختصار ان يجعل قوله كلا او بعضا قيدا للتوثيق فيستغنى عن قوله
مع توثيق الباقين قلت نعم ولكن لا يفهم ح من قوله وبدون توثيق كلهم رفع
التوثيق عن كل واحد لا نزاع منه وذلك هو المقصود او غير اماميين اي لم يكن
كلهم اماميين بقرينة المقابلة سواء لم يكن فيهم امامي اصلا او كان فيشمل
القسمين جميعا كذلك اى ممدوحون مع توثيق الكل فموثق ويسمى قويا ايض و
قد يراد بالقوى ما رواه الاماميون اذا لم يقع فيهم مدح ولا ذم وترتيب الثلثة
المذكورة في القوة فالاول اقواها والثالث ادناها والمتوسط متوسط و
سواها اى سوى هذه الثلثة من الاحتمالات التي ذكرناها سابقا او سوى
الاولين ضعيف والفرق بين هذين الاصطلاحين ان الموثق ضعيف على الثاني
دون الاول واعلم ان تنويع الحديث الى هذه الانواع انما هو اصطلاح المتاخرين

واول

واول من وضعه شيخنا العلامة طاب ثراه والصحيح عند المتقدمين هو كل ما اعتضد
بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه مثل وجوده
في كثير من الاصول الاربعمائة التي كانت مشتهرة فيما بينهم او تكرره في اصل
او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة او وجوده
في اصل معروف الانتساب الى من اجمعوا على تصديقه كزرارة ومحمد بن مسلم
او وجوده في كتاب عرض على احد الائمة عليهم السلام فاثنى على مؤلفه مثل
كتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق ع وقد جرى رئيس المحدثين
محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين فحكم بصحة جميع ما اورده
فيمن لا يحضره الفقيه لانه اخذه من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع
وكثير مما ذكر فيه بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتاخرين ومنخرط
في سلك الحسان والموثقات بل الضعاف والذي بعثهم على وضع ذلك الاصطلاح
هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر السالف وآل الحال الى اندراس بعض
كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال فالتبست الاحاديث الماخوذة
من الكتب المعتمدة بالماخوذة من غيرها واشتبهت المتكررة في كتب الاصول
بغيرها وخفي عليهم كثير من الامور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الاحاديث
فلم يمكنهم الجري على اثرهم في التمييز بين المعتمد وغيره فاحتاجوا الى قانون يتميز
به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فوضعوا ذلك الاصطلاح الجديد ووضعوا الاحاديث

الموردة في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحة والحسن
والتوثيق والضعف وللمصـ رحمه الله في هذا المقام كلام طويل في مشرق
الشمسين ولما فرغ عن تقسيم المروي شرع في تقسيم مستند الراوي وبيان
مراتبه وقال وانحاء التحمل في هذا الزمان الخالي عن مشاهدة الامام ع خرج
به زمان التوصل اليه لان حكمه ليس هذا سبعة السماع من الشيخ سواء قصد
الشيخ اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره وهو حاضر
والفاظه عند الاداء على الاولين حدثني فلان واخبرني او سمعته يحدث كذا
وعلى الاخير سمعته يحدث فلانا لا اخبرني ولا حدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه
فيكون كاذبا والقراءة عليه مع تصديقه بان يقول نعم بعد ان يقول له القارى
هل سمعت هذا الحديث ويقول الامر كما قرئ علي بعد فراغه من القراءة و
ذلك ليندفع احتمال الغفلة عن السماع او عن النكير وهنا يجب على القارى
العمل بذلك الحديث وله ان يروي عنه ويقول حال الاداء حدثني او اخبرني
وكذا سمعته سواء ذكر قراءة عليه او لم يذكر لان تصديق الشيخ اياه كان بمنزلة
سماعه منه والسماع بقراءة الغير عليه وهذا حكمه كحكم قراءته عليه والاجازة
وهي ان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي او
ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين وقد اختلفوا في جواز الرواية
عنه بها فمنعها ابو حنيفة وابو يوسف وجوزها الاكثرون وله ان يقول حال الاداء

اجازني

اجازني فلان او اخبرني او حدثني اجازة وهل له ان يقول اخبرني او حدثني
مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز واليه ميل صاحب الذريعة وصاحب
المعالم لان ذلك مشعر بنطق الشيخ به وانه كذب وقال بعضهم لا يجوز له ذلك
لا مطلقا ولا مقيدا بل يقول انبأني فانها انباء بحسب العرف هذا اذا اجاز
للموجود المعين واما اذا اجاز لجميع الموجودين من الامة او اهل البلدة فقد قيل
بقبولها ايض وكذا لو اجاز لنسل فلان او من يوجد من بني فلان من غير تعيين
الا ان الخلاف في هذا اوضح مما قبله والمناولة وهي ان يقول الشيخ مشيرا الى
كتاب بعينه يعرف ما فيه سمعت ما فيه فهو يصير بذلك محدثا وللسامع ان يروي
عنه ما في ذلك الكتاب سواء قال له اروه عني او لا ولو قال حدث عني ما فيه
دون سمعته فلا يصير به محدثا وليس للسامع ان يروي عنه واذا سمع الشيخ نسخة
من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى منه الا اذا علم تطابقهما والمكاتبة
وهي ان يكتب اليه وهو غائب ان ما في هذا الكتاب او ما صح من الكتاب
الفلاني هو من مسموعاتي فلذلك الغائب ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن
انه كتابه لان النبي ص كان يامر بانفاذ الكتب وكذا الائمة عليهم السلام وهو يقول
حين الاداء كاتبني بكذا او اخبرني مكاتبة وقد جوز له العلامة ان يقول اخبرني فلان
بكذا مطلقا محتجا بان من كتب الى غيره كتابا يعرفه وافتتح جاز ان يقول ذلك
الغير اخبرني فلان بكذا وفيه نوع مصادرة وليس له ان يقول سمعته او حدثني

لانہ كذب هذا الذى ذكر من العمل بالكتابة ذهب اليه الاكثر وقيل لا يجوز له الرواية
بها اذ ليس فيها ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث فى نفسه ولما فرغ
عن بيان ما يصح للراوى من اجله ان يروى الحديث ويقبل منه بخبر من المستند
اراد ان يشرع فى بيان مراتبه فقال واولها اى اول الستة وهو السماع من الشيخ او
على الاصح دون الثانية لانه يتطرق فيها من السهو والغفلة ما لا يتطرق فى الاول
ومع تاليه وهما القراءة على الشيخ والسماع بقراءة الغير قواها اى اقوى الستة
والبواقى ادناها وهى اما بالرفع عطف على اولها او بالجر عطف على تاليه وانت
خبير بان الاحتمالات غير منحصرة فيها والكلام مرتبة فى القوة فالاقوى الاول فالاول
وقد يزاد على الستة المذكورة سابع وهو وجادة وهى ان تجد كتابا بخط شخص فيه
احاديث يرويها ولم تسمعها منه ولا لك منه اجازة ولا نحوها فلك ان تقول وجدت
بخط فلان هذا كله حكم المسند واما المرسل وصورته ان يروى من لم يلق المعصوم عنه
سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض
اصحابنا ففيه مذاهب احدها وهو مذهب اكثر العامة انه يقبل وهو منقول عن محمد بن
خالد البرقى من قدماء الامامية وثانيها وهو مذهب جماعة منهم صاحب المعالم انه
لا يقبل وثالثها وهو مذهب الشافعى انه لا يقبل الا باحد امور خمسة الاول ان
يسنده غيره الثانى ان يرسله غيره وعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر الثالث
ان يعضده قول صحابى الرابع ان يعضده قول اكثر اهل العلم الخامس ان يعلم من حاله

انه لا يرسل الا برواية عن عدل ورابعها وهو مذهب الحاجبى انه ان كان
الراوى من ائمة نقل الحديث قبل والا فلا واختار المص ما ذكره الشافعى
خامسا كما اشار اليه بقوله ولا عمل بالمرسل لان قبول الرواية مشروط بالعدالة
وعدالة الاصل مجهولة لان ذاته مجهولة فوصفه اولى بالجهالة ورواية العدل
عنه ليس تعديلا لان العدل كما يروى عن مثله كذلك يروى عن غيره ولا يقدح
ذلك فى عدالته فيكون روايته عنهما متساوية ولا ترجيح لاحد المتساويين
على الاخر الا لمرجح منفصل الا مع ظن عدم ارساله اى المرسل المستفاد من المرسل
عن غير الثقة كابن ابى عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى لانهم
لا يرسلون الا عن ثقة كما قاله الشيخ ابو جعفر رحمه الله ولما لم يعمل المحقق وصاحب
المعالم بمراسيله بناء على ان فى رجاله من طعن الاصحاب فاذا ارسل احتمل ان يكون
المجهول احدهم رد المص عليهما بقوله ولا يقدح روايته اى ابن ابى عمير عنه
اى عن غير الثقة احيانا كما ظن اذ المنقول عدم ارساله اى ابن ابى عمير عنه لا عدم روايته
عنه فيحصل بسبب هذا النقل الظن بعدم ارساله عنه وفيه نظر لان العلم بعدم
ارساله عن غير الثقة ان كان مستندا الى اخبار الراوى بانه لا يرسل الا عن ثقة
فيرد ان ذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه وان كان مستندا الى الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا فى معنى
الاسناد فان قلت اخبار الراوى بذلك تزكية للمحذوف فيحصل لنا الظن بعدالته

ان كان الراوى عدلا موجب للقبول واحتمال وجود الجارح لا يقدح فى
ذلك كما لا يقدح مع العلم بعين الذات على ان كيفية ذلك فى معنى الاسناد انما
هو بالظاهر لا المتفحص بالنظر اليها لانا لم نعلم عدالته بالاستقراء بل حصل لنا
الظن بها بقول المتفحص لكونه عدلا قلت قول المتفحص واخبار الراوى بذلك تزكية ولا يجوز
العمل بها الا بعد حصول الظن بعدم الجارح بالفحص عنه اتفاقا ولا يمكن ذلك مع
عدم تعيين الذات ولا يندفع احتمال وجود الجارح احتمالا قويا بدونه فلا يوجب
القبول المطلب الثالث من المطالب الاربعة فى الاجماع نتكلم اولا فى مهيته وثانيا
فى طريق حجيته وطى الكلام فى جواز انعقاده وجواز العلم به تنبيها على ان المنكرين
لا اعتداد بهم لقلتهم وعدم قوة شبهتهم وهو فى اللغة تطلق تارة على العزم كقوله تعالى
فاجمعوا امركم اى اعزموا واخرى على الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا
عليه وفى الاصطلاح قيل هو اجتماع المجتهدين خرج اجتماع المقلدين اذ لا اعتداد
بقولهم وينعقد بدونهم وان حصل لهم طرف من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد
ومن اعتبر توافقهم بدل المجتهدين بالمكلفين وخرج ايض اجتماع بعض المجتهدين
وهذا متجه عندهم بناء على اصلهم من ان الاجماع حجة لكونه قول جميع الامة والخطاء منفى
عنهم فانه ينهدم بخروج الواحد والاثنين فصاعدا لان الباقى ح لا يكون
جميع الامة واما عندنا فلا يضر خروج البعض فيه الا اذا كان الخارج اماما يقينا
او يجوز انه من هذه الامة فلا اعتداد باجتماع المجتهدين من الامم الماضية لان الدليل

على حجيته لا يجرى عليه هذا عندهم واما عندنا حيث نقول بعدم خلو الازمنة
عن المعصوم وبحجيته للكشف عن دخوله فلا حاجة الى هذا القيد فى عصر من الاعصار
قل او كثر وهو ينعقد حجة عندنا ولا يكون مشروطا بعدم رجوع البعض وكذا عند
اكثر المخالفين ومن اشترط كان عليه ان يزيد فى الحد قوله الى انقراض عصر المجمعين
ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم لان هذا القيد شرط لتحققه دون حجيته فهو عنده
من الذاتيات وانت خبير بانه يلزم على هذا المذهب ان لا يحصل العلم بالاجماع الذى
كان حجة ولا يجب العمل به الا بعد موت الجميع على صفة الاتفاق على امر من الامور قولا
كان او فعلا اثباتا كان او نفيا شرعيا كان او عقليا وان لم يكن حجة فى العقليات
لما سيجى ومن جوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر اما من حى بان يختلف الامر على
قولين ثم يحصل الاتفاق منهم او من ميت بان مات هؤلاء المخالفون ثم يوجد بعدهم
جماعة اتفقوا على واحد منهما وذهب الى عدم انعقاده لا بد له من ان يخرجه عن الحد
بزيادة قيد وهو لم يسبقه خلاف مستقر والمراد بالخلاف المستقر ان يتخذ كل واحد
مذهبا فخرج به الخلاف الواقع حين المباحثة والمنازعة قبل قرار المذهب ومن لم يجوزه
او جوزه واعتقد انعقاده فلا يحتاج الى اخراجه عن الحد اذ هو على الاول ليس بداخل
فى المحدود ليخرج عن الحد بقيد الاجتماع وعلى الثانى داخل فيه وهو من افراد المحدود
فلا حاجة الى اخراجه بل لا يصح والانسب بمذهبنا من عدم قول المعصوم عن اجتهاد
لما سيجى فى بابه تبديل المجتهدين برؤساء الدين ليدخل المعصوم من غير تكلف

وحجيته اى الاجماع عندنا ليس لان له تاثيرا فى عدم الخطاء لذاته بل لكشفه عن
دخوله اى المعصوم وذلك لانه قد ثبت فى علم الكلام ان زمان التكليف لا يخلو عن
معصوم وح اذا اجتمع العلماء بحيث لا يشذ فرد منهم على امر فقد علم ان
واحدا منهم معصوم لانه اعلمهم وافضلهم وقوله حجة لعصمته عن الخطاء فالاجماع
لاشتماله على قول الحجة لا لذاته واذ قد علمت ان تاثيره اى الاجماع منحصر فى الكشف فقد ظهر
لك انه لا تاثير له فى حال الحضور لان قول المعصوم ح يعلم بمشافهته بعينه على
وجه يمتاز هو عن غيره لا من جهة الاجماع اذ لا مدخل له للاجماع فيه نعم له اى للاجماع تاثير فيه اى فى الكشف عند
التباس قوله اما لغيبته او نحوها فلا يعرف على التعيين فيتثبت بالاجماع ليعلم دخوله
وان كنا لا نعرف شخصه وعينه وقد يقال كشفه عن دخوله مم سلمناه لكن يجوز عندكم التقيه
والافتاء بالباطل عند الخوف فجاز ان يخاف منهم فيوافقهم على الباطل واجاب عنه
العلامه بان منع اشتمال الاجماع عليه منع للمسلم وهو خطاء فان الاجماع انما يتم لو
اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه وحمله على التقية كذلك لانا فرضنا وقوعه
فى حال الاختيار والحق ما ذكره صاحب المعالم من انه يمتنع الاطلاع على حصول الاجماع
فى زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة

للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد فى الذكرى من الشهرة واما الزمان السابق
على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول
الاجماع والعلم به بطريق التتبع ولما استدل المخالفون بوجوه اشار المص اليها بقوله
وعندهم للاجماع على القطع الا لوجود نص قاطع دال على التخطئة فوجب الحكم بوجوده
فثبت حقية ما وقع عليه الاجماع وهو المط ولما كان هنا مظنة ان يقال العلم بالاجماع
يتوقف على العلم بوجود ذلك النص والعلم به يتوقف على العلم بوجود الاجماع فيلزم
الدور اشار الى دفعه بقوله ولا دور لان المطلوب اعنى حجية الاجماع يتوقف على العلم
بوجود ذلك النص والعلم به يتوقف على وجود صورة من الاجماع يمتنع وجودها
عادة بدون ذلك النص وعلى دلالتها عليه وثبوت تلك الصورة ودلالتها عليه
لا يتوقف على حجية الاجماع فاندفع الدور لا يقال اذا دل الاجماع على شئ على وجود
نص على ذلك الشئ عادة فلا يحتاج الى التمسك فى حجية الاجماع بالاجماع على التخطئة
لانه يكفى ان يقال الاجماع حجة لان العادة حاكمة بكذا فثبت ان كل اجماع حجة لاشتماله
على قاطع لانه يقال انما احتيج الى التمسك به من حيث ان العادة فى مثله توجب وجود
القطعى اذ القطع بالتخطئة يحيل عدم القاطع فيه عادة ضروره فيكون هذا الاجماع
القطعى دالا على تخطئة مخالفه كل اجماع فيكون كل اجماع قطعيا ضرورة بخلاف
التمسك بالعاده فى كل اجماع فانها لا تدل على وجود قاطع بل على وجود نص قطعيا
كان او غيره فلا يلزم كون كل اجماع ولا بعضه قطعيا وايض لو قضت بوجود قطعى فيه

للزم ان يكون لكل اجماع سند قطعى فلا يجوز الاجماع عن الامارة لكنه ليس كذلك
فليس تمسكوا فى حجيته بالاجماع على القطع بالتخطئة وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
حيث قال تعالى شانه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا لانه جمع بين
مشاقة الرسول التى هى حرام بالاتفاق وبين اتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد
فيكون اتباع غير سبيلهم حراما ايض اذ لو كان مباحا لما جمع بينه وبين المشاقة فى ترتب
الوعيد عليهما واذا حرم اتباع غير سبيلهم وهو عبارة عن متابعة قول وفتوى يخالف
قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عنهما واذا وجب
هذا فقد ثبت حجية اجماعهم وفيه بحث لان ظاهر الاية يقتضى اتباع من هو مؤمن ظاهرا
وباطنا اذ المؤمن من فعل الايمان فاطلاقه على مظهره مجاز فالاية تدل على اتباع
من قطعنا على عصمته دون من جوزنا ان يكون باطنه على خلاف ظاهره فان ادعوا
اطلاقه على المظهر حقيقة طولبوا بالدليل وهو يتعذر عليهم سلمنا لكن حرمة اتباع
غير سبيلهم لا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواعه ذلك الدليل الذى
لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا فالحجة ذلك الدليل دون الاجماع
سلمنا لكن لا يدل على وجوب اتباع سبيلهم لان تحريم اتباع غير سبيلهم لا يوجب اتباع
سبيلهم سلمنا لكن لا يدل على وجوب اتباع كل ما هو سبيلهم لانه لم يثبت ان اتباع
كل ما هو غير سبيلهم حرام لان النكرة اعنى سبيلا نكرت وقعت فى الاثبات فلا يفيد

العموم فترك اتباع بعض سبيلهم وان كان غير سبيلهم لكن دخوله فيما حرم الله
تعالى اتباعه ممنوع سلمنا لكن يجوز تخصيصه لجواز ان يريد سبيلهم فى متابعة
الرسول وترك مشاقته او فى مناصرته ومعاونته او فى الاقتداء والثانى به
فى الاعمال والافعال او فى الايمان به واذا قام هذه الاحتمالات كان غايته
الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع اذ لولاه لوجب العمل
بالدلايل الظنية المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت
حجيته الا به فيصير دورا سلمنا لكن الدلالة على وجوب اتباع سبيلهم انما هى بدليل
الخطاب وهو غير صحيح عند الاكثر والقول بان غير هنا بمعنى الا يستلزم العدول
عن الظاهر المتعارف المتبادر وهو الوضعية الى غيره وهو غير جايز على انه لو سلم
المساواة كان مشتركا بين الاستثناء والوصفية فاين الدليل على الاطلاق على
الاول وايض اما ان يريد بالمؤمنين المستحقين للثواب الذين باطنهم كظاهرهم
فى الايمان او المظهرين للايمان وان جاز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره فان
كان الاول فالظاهر يقتضى تناول كلهم الى يوم القيمة فكيف يحملون على
الموجودين فى عصر فان حملوا عليهم على خلاف ظاهره حملنا على الائمة المعصومين
غاية ما فى الباب ان يكون هذا الحمل خلاف ظاهره وان كان الثانى فهو بط من
وجهين احدهما هذا والاخر ان الكلام خرج مخرج التعظيم من حيث الامر
بالاتباع والاقتداء وذلك لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة وهو المعصوم

دون من جوزنا ان يكون باطنه غير موافق لظاهره وجعلهم اى هذه الامة وسطا اى عدل الامم حيث قال سبحانه وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا كبيرة وصغيرة اذ الاعدل من جميع الامم هو المعصوم واذا ثبت عصمتهم كان قولهم وفعلهم حجة وفيه نظر لان ظاهر الآية يقتضى ان يكون كل واحد منهم بهذه الصفة ومن البين خلاف ذلك فاذا حملوها على بعض الامة دون بعض وهم العدول لم يكونوا بذلك اولى منا اذا حملناها على المعصومين والائمة ولان وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء انما يقتضى ان يجتنبوا ما يقدح فى العدالة والصغاير عندهم لا يقدح فيها فيجب ان يجوز عليهم وهم لا يجوزون ان يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير ولان الآية كالمجملة لانها غير متضمنة بانهم جعلوا عدولا فى كل شئ وفى جميع اقوالهم وافعالهم ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدليل ولان غاية عدالتهم لشهادة على الناس وهذه الشهادة فى الآخرة فثبت عدالتهم هناك لانها تعتبر حين الاداء دون التحمل ونحن نقول به فان الامة معصومون فى الآخرة ولا يلزم من عصمتهم فيها عصمتهم فى الدنيا حتى يكونوا اجماعهم حجة ويمكن الجواب عن الثانى بان الاصرار على الصغاير ينافى العدالة وهم مصرون على ما اجمعوا عليه وعن الثالث بان ظاهر الآية يفيد العموم فمن ادعى التخصيص كان عليه الدليل وعن الرابع بان الامم كلهم معصومون فى الآخرة لاستحالة ارتكاب

الخطاء فيها فلا وجه لتخصيص هذه الامة بالذكر والجواب عنه بانه لو كان المراد تعديلهم فى الآخرة لوجب ان يقال سيجعلكم مقام وجعلناكم ليس كذلك لان الامر الواجب الوقوع قد يجعل فى حكم الواقع فيعبر عنه بما يدل على الوقوع ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجتمع امتى على الخطاء ونحوه مما تواتر معنى مثل سالت ربى ان لا يجمع امتى على الضلالة فاعطانيها ولا يجتمع امتى على ضلالة ويد الله على الجماعة ولم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة ولا تزال طايفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وكل واحد من هذه الاخبار وان لم يتواتر لكن القدر المشترك بينها وهو نفى الخطاء عن الامة متواتر حصل العلم به فقد ثبت ان اجماعهم حجة وفيه نظر لانا لا نم بلوغ هذه الاخبار حد التواتر بل هى فى مرتبة الآحاد وحجيتها لو سلمت كانت متوقفة على تصحيحها والقول بان الامة اجمعت على تصحيحها والرضا بها باطل لان ذلك غير معلوم ولا سلم ولو سلمنا تواترها لكن تواتر القدر المشترك الذى ذكرتموه انما يلزم لو كان دلالة تلك الاخبار عليه بطريق القطع وهى ممنوعة لاحتمال كل واحد منها غيره لان الاول والثانى يجوز ان يكون المراد بهما ان الزمان لا يخلو عن معصوم لان اللام فى الخطاء والضلالة للجنس ونفى الماهية مطلقا العدم اقتضائه اتحاد المحل انما يصح اذا وجد المعصوم كما سيشير اليه ولانه يجوز ان يراد بهما النهى دون الاخبار ومن الذى ضبط فى اعرابه الرفع دون التسكين ولو سلم انهما خبران لجاز حملهما على النهى

اذ ليس مثله فى الكلام بعزيز غاية ما فى الباب انه خلاف ظاهر ومثل هذا يجرى فى الخبر الثالث ايضا ولانه ان حملوا الامة على جميعهم وعلى مؤمنيهم لزمهم ان يدخل فيهم كل من كان بهذه الصفة الى يوم القيمة على سبيل الاجتماع فلا يثبت مرادهم وهو ان اجماع كل عصر حجة وقد تقدم مثله فلا بد لهم من حمل الامة على البعض فنقول حملهم على غير المعصومين ليس باولى من حملنا على المعصومين ويجرى مثل هذا فى كل واحد من هذه الاخبار فهى صالحة لان يكون ادلة على حجية اجماع المعصومين من الائمة صلوات الله عليهم اجمعين واعلم انه اذا قال البعض بحضرة الباقين قولا وسكت الباقون ولم ينكروه فقد اختلف العلماء فيه فذهب جماعة منهم المرتضى رضى الله عنه الى انه ليس باجماع ولا حجة وذهب جماعة منهم ابو على الجبائى الى انه اجماع وحجة لكن الجبائى شرط فى حجيته انقراض العصر وذهب جماعة الى انه حجة وليس باجماع وقيل ان كان القائل مفتيا فهو حجة وان كان حاكما وفصل خامس فقال ان كان ذلك فى عصر غير الصحابة فلا اثر له وان كان فى عصرهم فان كان فيما يفوت استدراكه كاراقة الدم واستباحة الفرج فهو اجماع وان كان فيما لا يفوت كاخذ الاعيان فهو حجة وفى كونه اجماعا حتى يمتنع الاجتهاد وجهان و المرتضى عند المصنف مذهب المرتضى كما اشار اليه بقوله وليس السكوتى بان يحكم بعض ولم ينكر الحاضرون بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا لاحتمال التصويب اى تصويب كل مجتهد واعتقاد الساكت اياه فذلك الحكم عنده صواب وان كان خلاف

ما افتى به فلا يرى الانكار فرضا والتوقف اى توقف الساكت فى ذلك الحكم لتعارض الادلة فلا يكون هناك حكم اصلا فلا يجب له الانكار والتمهل اى تمهل الساكت عن الانكار وهو لم يجتهد فى تلك المسئلة قط او اجتهد قبل وسمع الآن خلاف مذهبه للنظر فيها ابتداء او مرة بعد اخرى ليحصل له اما ماخذ القائل فيوافقه ويرجع عن رايه او ماخذ آخر فينكره ويكون على بصيرة فى الانكار وانت خبير بان هذه الاحتمالات مناسبة لاصول غيرنا والمناسب لاصولنا قوله وخوف حصول الفتنة بالانكار لكون القائل مهيبا كما نقل ان ابن عباس وافق عمر فى مسئلة العول اولا واظهر الانكار عليه بعده فقيل له فى ذلك فقال انه والله لكان رجلا مهيبا ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة اصلا فلا يكون حجة واورد عليه بان هذه الامور وان كانت محتملة فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت فى مثله كقول معاذ بن جبل لعمر لما راى جلد الحامل ما جعل الله لك على ما فى بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول امراءة له لما نهى المغالاة فى المهر يعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر فقال عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال واجيب عنه بانه لو ثبت ان عادتهم كانت ترك السكوت فى مثله مطلقا وفى كل مادة لثبت ما قلتم من ان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر ولكن لم يثبت ذلك وما ذكرتم من الامثلة الجزئية

لا يفيد الدعوى الكلية اذ من عدم خوف بعض من بعض لم يلزم عدم خوف كل احد من كل احد وخوف بعض من بعض يكفينا فى عدم حجية فروع الاول اذا اتلف شيئا وما لكه ساكت يلزمه الضمان الثانى اذا حضر المالك لعقد الفضولى وسكت فانه لا يكون اجازة وكذا سكوت البايع على وطى المشترى فى مدة خياره الثالث اذا عدل رجلا وسكت الباقون لم يثبت بذلك عدالته الرابع اذا نقض بعض المشركين عهدهم وسكت الباقون لم ينتقض بذلك عهدهم وخرق الاجماع المركب من القولين باحداث ثالث باطل عندنا معاشر الامامية ونسبة الجواز الى بعضهم غلط جدا مطلقا اى سواء رفع متفقا عليه ام لا لمخالفة المعصوم قطعا لان صاحب الثالث قد خالف كل واحد واحد من اصحاب القولين وواحد منهم معصوم قطعا فقد خالف معصوما وهو غير جائز وعندهم اى عند بعض محققيهم لان كثيرا منهم وافقونا فى عدم جوازه و قليلا منهم ذهبوا الى جوازه مطلقا ان رفع اى خرق المركب او القول الثالث المستفاد ضمنا متفقا عليه كرد الامة البكر بعد الوطى للعيب مجانا اى من غير ارش لان المشترى ان وطاها ثم وجد بها عيبا فقيل الوطى يمنع الرد وقيل ترد مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالفريقان متفقان بعدم الرد مجانا فالقول بردها مجانا قول ثالث يرفع ما اجمعوا عليه وهو غير جائز والا اى وان لم يرفع متفقا عليه جاز لانه لا يكون مخالفا للاجماع ولا يكون هناك

مانع

مانع غيره كالفسخ اى فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة وهى البرص والجذام والجنون والجب والعنة والرتق والقرن فانهم فيه على قولين احدهما انه يفسخ بكل واحد منها وثانيهما انه لا يفسخ بشئ منها فالتفصيل وهو القول بانه يفسخ ببعض دون بعض لا يرفع ما اتفقوا عليه بل هو موافق لكل واحد من القولين فى البعض وفيه نظر من وجهين اما الاول فلانهم قد اتفقوا على وجوب الاخذ باحد القولين فالقول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه فلا يجوز والجواب بان اتفاقهم على ذلك مشروط بعدم ظهور الثالث فلما ظهر زال الشرط فذلك الاجماع قد زال هو بزوال الشرط مدفوع بان مثل هذا يرد على الاجماع الوحدانى وهو الاجماع على قول واحد حذو النعل بالنعل فلزم جواز خلافه والقول بان ذلك جائز لكن لم يعتبر فيه اجماعا يرد عليه ما فى التحصيل من انه اثبات للاجماع بقول اهل الاجماع وانه دور اذ لا يعتبر قولهم هذا الا بعد اعتبار الاجماع واعتبار الاجماع على هذا التقرير بهذا القول واما الثانى فلان الفريقين قد اتفقا على عدم التفصيل اعنى الايجاب والتفصيل السلب الجزئيين والثالث قائل به فلا يجوز لانه مخالف للاجماع وقد يجاب عنه بانا نمنع اتفاقهم عليه بل انما اتفقوا على عدم القول بالتفصيل وهو ليس قولا بعدم التفصيل اذ لو كان عدم القول بالشئ قولا بعدمه لامتنع القول فى الوقايع المتجددة اذ لم يقولوا فيها بحكم ومما يؤيد ذلك ويحققه انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يصح ويقتل

فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او يصح ولا يقتل لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف فى احديهما بعضا وفى الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفق عليه والجواب ان ذلك المنع مكابرة لان التفصيل عبارة عن مجموع الايجاب للبعض والسلب عن البعض فكل واحد منهما لازم له ومن البين ان القول بالايجاب الكلى لا يستلزم القول بعدم نقيضه اعنى السلب الجزئى والقول بهذا يستلزم القول بعدم التفصيل لان القول بعدم اللازم يستلزم القول بعدم الملزوم وكذا القول بالسلب الكلى يستلزم القول بعدم نقيضه اعنى الايجاب الجزئى والقول بهذا يستلزم القول بعدم التفصيل فالقول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه فلا يجوز فان قلت القول الصريح بعدم التفصيل غير متحقق كما ذكرت والالتزام لا يستلزم الخرق قلت فالقول بالرد مجانا لا يوجب الخرق لان الحكم بالرد بالارش وعدم الرد على عدم الرد مجانا بالالتزام والقول بان امتناعه مجانا معلوم صريحا باطل بالضرورة وبهذا التقرير ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقايع المتجددة فان فى صورة التفصيل وان لم يصرحوا بعدمه لكن قالوا بما يستلزمه بخلاف الوقايع المتجدده فانهم لم يصرحوا بعدمها ولا بما يستلزمه واما مسئلتا الذمى والغائب فليستا مما نحن فيه لان كلامنا فى مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكما كمسئلة الفسخ لانهم قرروا محل النزاع بما اذا كان احد القولين سلبا كليا والاخر ايجابا كليا ومن الظاهر ان ذلك انما يتصور

اذا كان الموضوع والمحمول واحدا وهو انما يكون اذا كانت المسئلة واحدة تتمة موت احد الشطرين المختلفين فى الحكم وكذا ارتدادهم وكونهم معلومى النسب كاشف عن خطاهم اى الاموات المذكورة ضمنا او لاحد الشطرين والجمع باعتبار التعدد معنى واصابة الباقين لدخول المعصوم فيهم هذا حكم المسئلة عندنا واما عند مخالفينا فقد صرح صاحب المحصول وصاحب المنهاج بان قول الباقين اجماع وحجة لانهم كل الامة وكل المؤمنين فى عصر فتنهض الادلة المذكورة عليه والذى يومى اليه كلام الحاجبى وصرح به فى شرح العضدى وغيره من الشارحين هو ان الاكثر على انه ليس باجماع ووجههم فى ذلك انه لا يصدق على الباقين كل الامة وكل المؤمنين بالقياس الى هذه المسئلة التى خالف فيها الميت اذ قوله لا يموت بموته واورد عليهم بان هذا مبنى على اعتبار قول الميت فيلزمهم القول بان اتفاق اهل هذا العصر على مسئلة بعد اختلاف العصر الاول فيها ليس باجماع وانهم لا يقولون به واجيب بان هذا غير لازم لان قول الميت قد يعتبر فيما اذا خالف الباقين فى عصرهم وكان يباحث ويناظر معهم ويطلع على ادلتهم وانهم لم يقدروا على الزامه كما فيما نحن فيه وقد لا يعتبر فيما اذا لم يخالفهم فى عصرهم كما ذكرت اذ يحتمل هنا ان لا يخالف الطائفة الاولى هؤلاء المتفقين لو وجدوا فى عصرهم وسمعوا ادلتهم فالفرق واضح واعلم انهم قد اختلفوا فى انه هل يجوز التعاكس ام لا فذهب الاماميون والمحققون من المخالفين

الى الثانى وذهب بعضهم الى الاول والمص اشار الى دليلين لامتناع احدهما للائمة
والآخر لغيرهم بقوله ودخول المعصوم فى احد الشطرين بمنع التعاكس اى تعاكس
الشطرين بان يقول الاول بقول الثانى والثانى بقول الاول لان احد القولين بط
قطعا فيستحيل قول المعصوم به ولاستحالة رجوعه عن قوله كنفى الاجماع اى
كما ان نفيه اجتماع الامة على الخطاء يمنعه لجنسية لام اذ الاستغراق والعهد غير
مناسبين اما الاول فلان الاجتماع على جميع افراد الخطاء ممتنع عادة فلا فائدة
يعتد بها على نفيه ولان نفى الاجتماع على جميع الافراد لا يستلزم نفيه على بعضها
فلا يحصل للامة بهذا مزيد كما انه ليس هنا محل افتخار واما الثانى فلعدم المعهود
ولتمام فلا يلزم من اجل نفى الاجتماع على الخطاء المطلق اتحاد محله اذا اللازم
منه نفى الاجتماع على الخطاء مطلقا سواء اتحد الزمان والمحل كالاجتماع على
جواز اكل مال اليتيم او لم يتحد كما اذا انحصر اهل العلم فى ثلثة وقال كل واحد منهم
فى مسئلة غير مسئلة الآخر ولا خطاء فى نفس الامر فانه يصدق عليهم انهم اجتمعوا على جنس
الخطاء فاذن يلزم من التعاكس اجتماعهم على جنس الخطاء اذ احد الحكمين بط قطعا
فمن قال به اولا كان مخطئا وكذا من يقول به ثانيا واللازم بط بالنص المذكور وبهذا
اى بنفى الاجتماع على جنس الخطاء يمكن الاحتجاج على عدم خلو العصر عن مصيب فى كل احكام
وهو الذى ذهب الفرقة الناجية اليه انه موجود فى كل عصر لصدق الاجتماع اى اجتماع
الامة على جنس الخطاء لولاه ضرورة ان كل واحد منهم يكون مخطئا فى بعضها على ذلك

الاحتجاج

التقدير

التقدير ولو فى مواد مختلفة وازمنة متغايرة فيلزم اجتماعهم على جنس الخطاء
وانه منتف بالنص المذكور ويؤيده اى عدم خلو العصر عن مصيب فى كل احكام
قوله صلى الله عليه وآله لا يزال طايفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة فانه
يعطى ان نفى اجتماعهم على الخطاء انما هو لدخول طايفة محقة فيهم دائما فاجماعهم
كاشف عن دخولها وهذا كما يقوله الامامية من ان حجية الاجماع انما هو لدخول
المعصوم والعجب من المخالفين انهم اوردوا هذين الخبرين فى كتبهم الاصولية
لاثبات حجية الاجماع من حيث هو وصرح بعضهم فى الاول بان اتحاد المحل
غير معتبر فى الخطاء بل نسب الرازى هذا القول الى اكثرهم فيلزمهم ما ينكرونه من
ان حجية الاجماع لدخول المعصوم وهم لا يشعرون فتشنيعهم على الامامية بانه
يلزمهم ان لا يكون الاجماع حجة بل الحجة فى الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم
وهم عنه غافلون واعلم ان اجماع العترة بل قول كل واحد منهم حجة عندنا وعند
الزيدية لعصمتهم وحقية مقالتهم وقد مر ان اجماع الامة حجة بواسطة كشفه
عن دخوله فلا حاجة بعده الى البحث عن هذا ولكن المخالفين لما نازعونا
فى ذلك ومالوا الى عدم حجية اجماعهم طهرهم الله عن ذلك تطهيرا بناء على
ان الادلة المذكورة لا يتناولهم والحد لا يصدق عليه تصدى الى اثبات حجيته
وابطال مذهب المخالفين بما نقلوه وصححوه ودونوه فى كتبهم الزاما لهم
فقال فصل اجماع اهل البيت وهم على وفاطمة وابناهما الحسن والحسين عليهم السلام

حجة ومخالفة غيرهم لا يقدح فيه كما ان مخالفة العوام لا يقدح فى اجماع
الامة لآية التطهير لا بد هنا من بيان شيئين احدهما انها نزلت فى شانهم
وثانيهما دلالتها على حجية اجماعهم فاشار الى الاول بقوله ونزولها
فى شانهم مما شاع وذاع فالمنازع مكابر روى الثعلبى وغيره مثل احمد بن حنبل فى مناقبه
والطبرانى عن ابى سعيد الخدرى بضم الخاء المعجمة واسكان الدال المهملة منسوب
الى خدرة بلا لام حى من الانصار فى معجمه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت
هذه الآية فى خمسة فىّ وفى على وحسن وحسين وفاطمة حيث نزلت ولم يكن فى
البيت الا هذه الخمسة فكان النبى واحدا من اهل البيت وهذه الآية هى قوله تعالى
إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا
واشار الى الثانى بقوله واللام للجنس لا للعهد لعدم سبق ذكر الرجس بوجه
من الوجوه ولو كانت للاستغراق لتم مطلوبنا ايض ولم يتعرض له المص اما لان الجنس
هو الاصل والمقصود يحصل به فاكتفى به واما لئلا يرد عليه منع عمومية المفرد المحلى
باللام واذا كانت اللام للجنس كان النفى المستفاد من الاذهاب راجعا الى الماهية
ونفى الماهية نفى لكل جزئياتها من الخطاء وغيره ضرورة انه لو ثبت شئ من
جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلى بدون الجزء وانه محال فاذن لو لم يكن
اجماعهم حجة لزم اجتماعهم على الخطاء وهو رجس نفاه الله تعالى عنهم على وجه
المبالغة حيث اكد ذلك بوجوه الاول انما الدالة على الحصر والتاكيد الثانى لام التاكيد
اى نفى الرجس

فى ليذهب

فى ليذهب الثالث لفظ الاذهاب الدال على الازالة بالكلية الرابع التعريف
بالجنس الذى يستلزم نفيه نفى جميع جزئياته الخامس الاتيان بالمضارع الدال
على الاستمرار السادس تقديم الظرف على المفعول الدال على كمال العناية السابع
الاتيان باهل البيت لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن النداء على وجه الاختصاص
التاسع الاتيان بالتطهير الدال على التنزيه عن كل دنس العاشر الاتيان بالمصدر
تاكيدا ولما اعترض عليه الرازى بانه يجوز حملها على الزوجات بل هو الظاهر
لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن اشار الى دفعه بقوله وهذه الرواية
اى رواية الثعلبى وتذكير الضميرين فى الآية حيث قال سبحانه عنكم ويطهركم و
اشارته صلى الله عليه وآله الى على وفاطمة وحسن وحسين عليهم السلام بقوله اللهم
هؤلاء اهل بيتى واخراجه لام سلمة رضى الله عنها عنهم اى عن اهل البيت شواهد
صدق على انهم هم المراد من اهل البيت عليهم السلام فى الآية دون غيرهم اما
شهادة الاول فظاهرة واما شهادة الثانى والرابع فلانه لو كان المراد الزوجات
لقال عنكن ويطهركن كما قال وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن ولدخلت ام
سلمة فيها ولاجابها ببلى واعترض الرازى على الاول بان التذكير انما يمنع من
قصر الخطاب عليهن لا من دخولهن فيه لجواز ح تغليبا كما ذهبتم اليه فالآية
لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج حجة وعلى الثانى بما روى عن ام سلمة قالت
قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله واجيب عن الاول

بان خطاب المذكر لا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد على ما قلتم بخلاف
ما قلنا فان الروايه والاشاره المذكورتين دلتا عليه وبان الايه دلت على
ازالة حقيقة الرجس عن المخاطبين باعتبار انها المراد من الاراده تسمية للمسبب
باسم السبب دون معناها الحقيقي لامتناع حصوله فيهم لانه سبحانه يريد ازالة
الرجس عن الكل وزوال الرجس عبارة عن العصمة فيمتنع دخولهن في الخطاب
لعدم عصمتهن بالاتفاق على ان دخولهن لا يقدح في مدعانا وهو ان
اجماع اهل البيت حجة لان نفي الرجس عنهم ثابت على التقديرين وكون
المراد نفي الرجس عن المجموع من حيث هو لا عن كل فرد ينفيه الروايه المذكوره فبطل
كلام الرازي وهو ان الايه لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج حجة وعن
الثاني بان الروايه عندنا ما سيجيء وهو انه ع قال في الجواب انك على خير ولو
كانت الروايه كما ذكرتم لما دلت على انها من اهل البيت ايض لانه ع لم يحكم
بانها منهم جزما بل علقه على مشية الله تعالى وهي غير معلومة فالذي اذهب عنهم
الرجس من هو اهل البيت قطعا لا من شك كونه منهم واما شهادة الثالث فلان
ذلك الكلام مثل قولك انا كفيت مهمك بمعنى وحدي لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما
مهمه فاندفع ما اورده الرازي من ان ذلك الكلام لا يقتضي ان لا يكون غيرهم
اهل البيت ايضا فليتامل فلا عبرة بايهام سوق الكلام ان المراد بهم النساء
اذ الخروج عن حكم الى آخر في القرآن غير قليل فان قيل اهل البيت حقيقة فيهن

فتخصيصه

فتخصيصه بغيرهن على خلاف الاصل قلنا ذلك ممنوع ولو سلم فخلاف الاصل
قد يصار اليه عند تعذر الاصل وقد بينا امتناعه وروى البخاري ومسلم
عن عايشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه مرط وهو
بكسر الميم وسكون راء مهملة بعدها طاء مهملة كساء من صوف او خز مرحل
كمعظم برد فيه تصاوير رحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله فيه ثم جاء الحسين فادخله
ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان النبي صلى
الله عليه وآله كان في بيتها فاتته فاطمة ببرمة كقدرة قدر من الحجارة فيها
حريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين الرائين وآخرها هاء طعام يطبخ
من الطحين واللبن فقال ادعي لي زوجك وابنيك فدعتهم فجاء علي وحسن وحسين
عليهم السلام فجلسوا ياكلون من تلك الحريرة فانزل الله تعالى هذه الايه انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله
صلى الله عليه وآله فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها اي رفعها
الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال
انك على خير انك على خير هذا التكرار واقع في الخبر وروى مثله الترمذي وغيره
بطرق عديده مع اختلاف يسير في اللفظ ولما فرغ عن بيان حجية اجماعهم بالايه

روى الترمذي في الجامع عن عمر بن ابي سلمة ام سلمة زوجة النبي ص

اشار الى بيانها بالخبر بقوله ومما ينادي بحجية اجماعهم عليهم السلام قول النبي
صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض جعل العترة قرينة للكتاب فوجب
موافقتهما في الحجية او نقول اجماعهم لو كان عرضة للخطاء لما كان التمسك بهم ضلالا
فان قيل الخبر من باب الآحاد وهو ليس بحجة عندكم سلمنا لكن امكن حمله على روايتهم
عنه ع لانهم اخبر باقواله واحواله واذا امكن يجب الحمل جمعا بين الادلة سلمنا
لكن يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدهم ثم انه معارض
باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لدلالته على جواز التمسك بقول كل
واحد من الصحابة وان خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم
الحمل على تقليد المقلد دفعا للتنافي قلنا الخبر متواتر اتفقت الامة على قبوله
ونقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم او للاستدلال به على فضيلة شانهم وكثير
من محققينا عملوا باخبار الآحاد على انا نتمسك به الزاما لكم وهو صالح له والحمل
على الروايه خلاف الظاهر والجمع انما يعقل اذا كان لكم دليل على عدم حجية قولهم
ولن تجدوه ابدا والقول بان ادلتنا السابقة لا تنهض على حجية قولهم ايض لا يصدق
الحد عليه ظاهر الفساد لان تلك الادلة على تقدير تمامها كما لا تدل على ثبوتها
كذلك لا تدل على عدمها فلا تنافي ما دل على ثبوتها وعدم صدق تعريفكم عليه
لا يقدح في مدعانا لان مقصودنا ان قولهم حجة سواء سميته اجماعا او لا وحجية

لان خبر الواحد عندكم حجة

اي حد الاجماع

حجية

حجية قولهم محتاجة الى ضم الكتاب اليه والا لما كان لهم مزية على غيرهم فكان
قولهم وحده حجة والمعارض على تقدير ثبوته لا يصلح للمعارضة لان جعل
العترة قرينة للكتاب دليل على انه لا يجوز مخالفتهم بوجه كما لا يجوز مخالفة الكتاب
فوجب حمل الاقتداء بالاصحاب على الروايه او التقليد او تخصيص الاصحاب
بالعترة وحمل العام على الخاص في الكتاب والسنة غير قليل رواه احمد بن
حنبل وغيره بطرق عديده مع اختلاف يسير في اللفظ ومما ينادي ايض بحجية
اجماعهم ما رواه الحاكم في المستدرك وحكم بصحته عن ابن عباس ان رسول الله ص
قال يا بني عبد المطلب اني سالت الله لكم ثلثا ان يثبت قائمكم وان يهدي
ضالكم وان يعلم جاهلكم وروى فيه ايض وحكم بصحته عن ابي ذر وهو آخذ
بباب الكعبة قال من عرفني فقد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر سمعت النبي ص
يقول الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف
عنها هلك قال الشهيد دلالة هذين الخبرين على المطلوب ظاهر البيان وروى
ايض فيه عن الصحيحين عن عبد الرحمن بن عوف انه قال خذوا عني من قبل ان يشاب
الاحاديث بالاباطيل سمعت رسول الله ص يقول انا الشجرة وفاطمة فرعها
وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها وشيعتنا ورقها واصل الشجرة في جنة
عدن وساير ذلك في الجنة قال الشهيد هذا ظاهر في التلازم بينهم وبين
النبي ص وبين الشيعة وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله وفي آخره اي آخر

هو ابو عبد الله النيشابوري صاحب المستدرك على الصحيحين

الحديث الذى فى صحيح مسلم قال حصين بالتصغير ومن اهل بيته يا زيد اليس
نساؤه من اهل بيته فقال زيد نعم نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته
فى هذا الحديث من حرم الصدقة بعده اى بعد النبى ع وهم الذين ذكرناهم
دون الزوجات فهذا يؤيد ما ذكرناه ومما يؤيد ذلك اى كون اجماعهم
حجة ايضا انهم عليهم السلم مهبط الوحى الالهى لكون النبى ص منهم وفيهم وهم
ملازموه ومعاشروه وفيهم باب مدينة علم النبى ص وهو على ع بحكم انا
مدينة العلم وعلى بابها وهم اخص الخلق به ص واقربهم اليه نسبا ومنزلة و
افضلهم لديه علما وعملا كما تنبئ عنه اى عن المذكور من الاخصية والاقربية و
الافضلية اية المباهلة فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ
تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ
ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ اجمع المفسرون على ان
المراد بالابناء الحسن والحسين وبالنساء فاطمة عليهم السلم واريد بالانفس
على ع اذ لا معنى لدعاء الانسان نفسه ولا احد يدعى دخول غيره وغير زوجته وولديه
عليهم السلم ولانه روى مسلم فى صحيحه عن ابى سعيد الخدرى قال امر معوية سعد
ان يسب عليا ع فابى وقال ما يمنعنى من شتمه الا ما نزل لما نزلت هذه الاية وظهور
الامور المذكوره من الاية الشريفة كظهور نار على علم وقال صاحب الكشاف
وفيه دليل لا شىء اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم

عليهم

عليهم السلام ابعد من الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتدا
بهديهم فاجماعهم اولى بان يكون حجة من اجماع غيرهم ولقد خرجنا
بهذا التطويل عن شرط الاختصار ولكن الحق احق بالحماية والانتصار
فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كالمنقول بالتواتر الا ان هذا
لكونه قطعيا اقوى من ذاك خلافا للغزالى وبعض الحنفية ممن يجوز العمل
بخبر الواحد لنا اشتراك الدليل بينهما اى بين خبر الواحد والاجماع
المنقول به ففى العباره نوع استخدام واستدل الحاجبى على حجيته بالاولوية
لقطعيه دلالته اى الاجماع دون الخبر فان دلالته ظنية وقد ثبت ان
الخبر المنقول بالواحد وجب العمل به فالاجماع المنقول بالواحد اولى بان
يجب العمل به لان احتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتماله فى مخالفة
المظنون واحتمال الغلط لا يقدح فى وجوبه كما فى المظنون واعلم ان
الخبر قد يكون قطعى الدلالة كما اذا كان نصا فى مدلوله فلا فرق من هذه
الجهة بين الاجماع وبينه فدعوى الاولوية لا يتم فى هذه الصوره فلا
بد من تخصيص الخبر بما لا يكون قطعى الدلالة الا ان هذا لا يقدح فى
الاستدلال كما لا يخفى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان دلالة كل اجماع
قطعيا اذ قد يصدر عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم ولا يكون دلالته
قطعية لجواز ارادة التجوز او التخصيص ونحوهما غاية ما فى الباب انه

[Marginal notes: فيثبت بهذا تناول بعمومه الاجماع المنقول بخبر الواحد — حاصله ان فى الخبر المنقول بالواحد ضعفين احدهما فى نفس المنقول والثانى فى نفس النقل بخلاف الاجماع المنقول بالواحد فان فيه ضعفا الثانى دون الاول. Interlinear gloss: يعنى ان الدليل على حجية خبر الواحد]

خلاف الظاهر واما ثانيا فلان نقل الاجماع لما عارضه بعد
الاطلاع عليه وعلى بقائه واضمحل عنده بخلاف نقل الخبر لعدم
جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت
ما ادعاه من الاولوية وبقوله صلى الله عليه وآله نحن نحكم بالظاهر
اى بما يفيد الظن وافادته اى الاجماع المنقول بخبر الواحد له اى
للظن ظاهرة فوجب العمل به لا يقال عموم الظاهر ممنوع ولو سلم فالاستدلال
انما يتم لو كان نحكم للوجوب وهو ممنوع لان اسم الجنس المعرف باللام للعموم
وهو حقيقة فيه والحمل على الحقيقة واجب من غير صارف ولا صارف
هناك والقوم اتفقوا على ان العمل بالظاهر هل هو واجب او حرام فاذا ثبت
الجواز بطل الحرمة فتعين الوجوب اذ لا قايل بالثالث وفيه نظر اى افاده الاجماع
للظن معارضة ببعد الاطلاع عليه اى على اجماع العلماء واتفاقهم على امر واحد
لانتشارهم فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرفون
باقوالهم ولجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا ولجواز
كذبه فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه عن المخالفة المفضية الى المفسدة
ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به وعلى بقائه لجواز رجوع بعضهم
عن اعتقاده قبل فتوى الاخر كما هو شايع بين المجتهدين فهذا الاستبعاد
يعارض الظن الحاصل من خبر الاحاد ويضمحل ذلك عنده واعلم ان قول العضدى

ودفع

وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره مردود لان الاجماع
انما هو اتفاق جميع العلماء على امر واحد ولا يعتبر فيه اطلاع كل واحد منهم على حال
الباقين فاذا حكم هؤلاء المنتشرون فى البلدان المتباعدة حكما موافقا من
غير علم لاحدهم بحال الاخر فلا شك ان هذا اجماع وان الاطلاع عليه يتوقف
على السير فى تلك البلدان وعلى السماع من هؤلاء المتفقين وعلى انتفاء
الاحتمالات التى ذكرناها فاذن لا خفاء فى ان اطلاع واحد عليه اقرب من اطلاع
جمع كثير وجم غفير قالوا اى المنكرون لحجيته هذا اثبات اصل عظيم وهو وجوب
العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد بظاهر وهو الدليل المذكور وانه باطل لان
الاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع فى العلميات قلنا ثبوته بالظاهر كثبوت
السنة به وهى اعظم الاصول فتجويز هذا دون ذاك تحكم وقد يتجوز فى تسمية المشهور فى
الفتوى اجماعا باعتبار حصول الظن به وربما الحق به اى بالاجماع وقربه الشهيد فى
الذكرى ان كان مراد قائله اللحوق فى الحجية مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية
او عقلية لا فى كونه اجماعا لانا مع علم التعين بخبره بعدم دخول المعصوم ومع
عدمه لا نعلم عدم مخالفة الباقين والعلم به معتبر فى العلم بحصول الاجماع ووجه حجيته
فى الجملة ان قوة الظن فى جانب الشهرة لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدمه وضعفه صاحب المعالم بان العدالة
انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون

على الظنون فليتامل المطلب الرابع في الاستصحاب ويسمى استصحاب الحال
وقد يعبر عنه بان الاصل بقاء ما كان على ما كان وبان الاصل في كل حادث تقريره
وهو في الاصطلاح اثبات الحكم وجوديا كان او عدميا في الزمان الثاني تعويلا
على ثبوته في الاول من غير نظر الى دليل آخر وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي
في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل على زواله وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها
استصحاب حكم العموم او النص الى ان يرد مخصص او ناسخ مع استقصاء البحث عنهما
الى ان يظن عدمهما او مطلقا على اختلاف الرائين وثالثها استصحاب حكم ما ثبت
شرعا كالملك عند وجود سببه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع
كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا
الخارج فيستصحب حتى يثبت دليل والاظهر انه حجة يصح الاستدلال به وقال الاكثر
اصحابنا ووافقهم في ذلك جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي
وخلافا للمرتضى رضي الله عنه واغلب اكثر المتكلمين منهم ابو الحسين البصري لنا ثبوت
الحكم اولا مع مقتضيه الذي لا يختص بالاول وعدم تحقق ما يزيله لا قطعا ولا ظنا
فيظن بقاؤه كما كان فوجب الحكم به لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح او الحكم
بتساويهما ولقوله ع نحن نحكم بالظاهر واعلم ان حصول الظن ببقائه بعدهما يتين
المقدمتين وان كان وجدانيا لكنهم يتنوعون بوجوه تنبيها واستظهارا اشار
اليها المص بقوله ولولاه اي ظن بقائه كما كان لم يتقرر المعجزة وهي امر خارق للعادة

مقرون

مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما قاله البيضاوي في المنهاج وذلك
لتوقفها على استمرار العادة اذ لو جاز التغير فيها لم يكن المعجزة خارقة لها
لجواز تغيرها فلم يكن معجزة والتالي بط لوجوب الحكم بتقرر المعجزة لئلا ينسد
باب اثبات النبوة وفيه ما فيه لان كلامه مشعر بان لنا قبل صدور المعجزة ظنا
بعدم وقوعها وليس الامر كذلك لانه كان لنا قبله علم عادي بعدمه ولولاه
لعد ارسال المكاتيب والهدايا من البعداء من مكان الى مكان بعيد سفها
اي خفة في الراي وجهلا واللازم بط بالضرورة ولكان الشك في الزوجية ابتداء
بالشك في النكاح كالشك اي مماثلا للشك في بقائها بالشك في الطلاق مثلا
في جواز الاستمتاع وعدمه اذ لا فارق بين الصورتين الا استصحاب الزوجية
بيان للملازمة في قوله ولولاه لكان الشك في الزوجية كالشك في بقائها وقوله في جوازه متعلق بقوله مماثلة
في الثانية واستصحاب عدمها في الاولى فلو لم يعتبر الاستصحاب لزم تساويهما
في الجواز وعدمه واللازم بط لانهم اجمعوا على جواز الاستمتاع في الثانية
وعدمه في الاولى فالفرق واقع بالاجماع قالوا اي القائلون بانه ليس بحجة حكم
من غاب عن زيد بيقائه في الدار سفه بالضرورة ولو كان الاصل بقاء ما كان
على ما كان لما كان كذلك وبينة النافي وهو المدعى عليه مع اعتضادها به اي بالاستصحاب
وهو استمرار البراءة الاصلية مطروحة لاجماعهم على انه لا يقبل بينته بل يعمل ببينة
المدعي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه واستمراره لكان اعتبار بينته لاعتضادها
بالاستصحاب اولى واقدم من اعتبار بينة المدعي ولما انتفى اللازم كما ذكرنا انتفى

فروع

الملزوم فثبت عدم اعتبار الاستصحاب وهو المط قلنا العادة بالخروج قاضية
فليس هذا مما نحن فيه اذ كلامنا في الثابت الذي زواله غير مظنون فضلا عن
ان يكون معلوما وغلط المثبت في دعواه بان المعدوم موجود ابعد من غلط
النافي في قوله الموجود معدوم لجواز اطلاع المثبت على السبب الموجب للوجود
الذي يهدم بناء اصالة البراءة بخلاف النافي لجواز عدم علمه به مع بنائه على
استصحاب البراءة فالظن لا يحصل الا ببينة المثبت واعلم ان المسائل المتفرعة
على حجيته اكثر من ان تحصى منها لو علم بنجاسة الماء بعد طهارته منه وشك في
سبقها عليها فان الاصل عدم تقدمها وصحة الطهارة ومنها لو كان الماء كرا
فوجد متغيرا وشك في تغيره بالنجاسة او بغيرها فالاصل هو الطهارة ومنها ما لو شك
في الطهارة مع تيقن الحدث او بالعكس فانه يستصحب حكم ما علمه ويطرح المشكوك فيه
ومنها ما لو شك في عروض مبطل للطهارة او الصلوة مثلا فان الاصل عدمه ومنها
لو شك الصايم دخول الليل فان الاصل بقاء النهار فلا يجوز الافطار ثم اعلم ان
الاستصحاب انما يكون حجة اذا لم يعارضه استصحاب آخر كما اذا مس كلب قد علم انه
كان رطبا ثوبا يابسا فقد تعارض هنا استصحاب الرطوبة واستصحاب طهارة
الثوب وكما اذا تيقن الحدث والطهارة وشك في السابق منهما فانه يتوقف حتى
يرجح احدهما لمرجح تذنيب القياس وهو لغة التقدير والمساواة يقال قست النعل
بالنعل اي قدرته فساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان

اي لا يساويه

اي لا يساويه وهو بالمعنيين يقتضي امرين يضاف احدهما الى الآخر و
اصطلاحا مساواة فرع اما بحسب نفس الامر كما هو المتبادر الى الفهم فيختص الحد
بالقياس الصحيح او الاعم منه ومما هو في نظر القايس فيشمل الفاسد ايضا لاصل وهو
رد على العلامة الشيرازي حيث قال و في تعريف
ما علم ثبوت الحكم فيه والفرع ما يطلب اثباته فيه فلا دور وانما يلزم لو اريد بالفرع
المقيس وبالاصل المقيس عليه في جنس علة حكمه فيجري في علم الفرع مثل ذلك الحكم سواء
كان ذلك الحكم ايجابيا او سلبيا وسواء كانت تلك العلة حكما شرعيا كالنجاسة في قياس
بيع الكلب ببيع الخنزير في تعدية حكم التحريم او وصفا وجوديا كالاسكار في قياس
النبيذ بالخمر وسواء كانت وجودية كما ذكرنا او عدمية اما في الحكم فكعدم الطهارة
في قياس الثوب المغسول بالخل بالمغسول بالمرق في عدم جواز الصلوة فيه واما في الوصف
فكعدم العقل في قياس الصبي بالمجنون في عدم التكليف والجزاء حكم الاصل هذا يشعر
بان القياس فعل من افعال المجتهد بخلاف الاول فانه ناظر الى انه ثابت في نفسه
في الفرع لا بد هنا من احد الامرين اما القول بحذف المضاف الى الحكم وهو المثل
او القول بان حكم الفرع لما كان مساويا لحكم الاصل في النوع صح اطلاق القول
بوحدة الحكمين بجامع يستلزم ذلك الحكم قيل اذا ينتقض عكسه بقياس العكس وهو
ما اجري فيه نقيض حكم الاصل في الفرع بنقيض علته مثاله لو لم يشترط الصوم في صحة
الاعتكاف لما وجب فيه بالنذر كالصلوة فان المطلوب في الفرع وهو الصوم اثبات
اي بنذر الاعتكاف بان يقول لله علي ان اعتكف ثلثة ايام فانه وجب
اشتراطه لصحة الاعتكاف والثالث في الاصل وهو الصلوة نفي اشتراطه والعلة

في الثاني عدم اشتراطه فيه بالنذر اجماعا واجيب عنه بوجوه الاول ان الحدود
قياس الطرد فلا ينتقض الحد بخروج قياس العكس لكون القياس مشتركا بينهما لفظا
كالعين بين الباصرة والجارية فكما ان حد العين الباصرة لا ينتقض بخروج العين
الجارية كذلك حد قياس الطرد لا ينتقض بخروج قياس العكس الثاني ان المقصود مساواة
الصيام للصلوة في تساوي حكمه في حالتي النذر وعدمه الثالث ان قياس العكس في
الحقيقة قياس تلازم والقياس لبيان الملازمة اذ حاصله يرجع الى انه لو لم يكن الصوم
شرطا في نفسه لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر واللازم باطل اجماعا فالملزوم
مثله ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا في نفسها لم تجب
بالنذر فهذا قياس الطرد والتماثل بين الحكمين حاصل على تقدير عدم شرطيه
الصوم بالنذر وان لم يكن حاصلا في نفس الامر وهذا القدر كاف في صحة قياس الطرد
وقد علمت بذلك اركانه الاربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم
الفرع فثمرة القياس متاخر عنه فلا يكون ركنا له وانما سميت هذه الامور اركانا لانها
اجزاء له في الذهن والخارج ولا يمكن حصوله اصلا الا بحصولها واعلم انه اذا ثبت
الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها جعل الفقهاء الاولى اصلا والثانية فرعا
والمشترك جامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم وهو النص في الاولى اصلا وجعل الامام
الحكم في الاولى اصلا وفي الثانية فرعا وضعف قول الفقهاء بان اصل الشيء ما
يفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الصورة الثانية غير متفرع على الصورة الاولى

اذ لو لم يوجد

اذ لو لم يوجد الحكم في الاولى لم يمكن تفريع الحكم في الثانية عليها ولو وجد في غيرها
لامكن تفريع ذلك الحكم في الصورة الثانية على ذلك الغير فاذن الحكم المطلوب اثباته
غير متفرع على الاولى بل على الحكم الحاصل فيها فلا يكون الاولى اصلا للحكم و
قول المتكلمين بانا لو قدرنا علمنا بالحكم في الاولى بالضرورة او بدليل قطعي امكننا
ان نفرع حكم الثانية عليه وان لم نعرف دليله في الاولى فلا يكون الدليل اصلا ثم
وجه قول الفريقين بانه لما ثبت ان الحكم في الاولى اصل وقد كان كل من الاولى
ودليل الحكم اصلا له لاحتياجه الى احدهما في الخارج والى الاخر في الذهن كان كل
واحد منهما اصلا للاصل فكان اصلا واعلم انهم اختلفوا في انه هل هو طريق
لمعرفة شيء من الاحكام ام لا فقال جمع غفير نعم وقال الامامية لا كما اشار اليه المص بقوله
وليس حجة عندنا معاشر الامامية كما هو حجة عند مخالفينا ولا يرد عليهم اجتماع
المتضادين اذا كان للفرع اشبه باصل محلل وشبه باصل محرم لان هذا ان وقع عند
اثنين فعمل كل منهما بما ادى اليه اجتهاده وان وقع عند واحد فهو عند كثير منهم
مخير بين الامرين وعند بعضهم انه لا بد ههنا من ترجيح يقتضي حمل الفرع على احد
الاصلين دون الاخر الا طريق الاولوية كقياس تحريم ضرب الابوين على تحريم التافيف
فان استلزام وجوب احترامهما لحرمة الضرب اولى من استلزامه لحرمة التافيف ومنصوص
العلة مع القطع بوجودها في محل النزاع كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة لاشتراكهما
في الاسكار ان جعله الشارع علة لها ان جعلا مستثنى من باب القياس وفيه ايماء الى انه

ليس شيء منهما قياسا اما الاولوية فكان الفرع في الحكم اولى من الاصل فلا يصح
جعله فرعا له ولان نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل
عرفا على انه لا يملك دينارا ولا زائدا وفيه نظر لان الحبة جزء الدينار ونفي الجزء
يستلزم نفي الكل بخلاف التافيف فانه ليس جزء من الضرب فظهر الفرق واما منصوص
العلة فلان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت
هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا لنا وجوه
من الايات الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم حيث نهى عن اتباع كل ما لا
يفيد علما ومنه القياس وفيه نظر لجواز اختصاصه بالرسول المتمكن من اخذ الاحكام
من الوحي والاصل في الخطاب ان يكون مع معين فصرفه الى غيره بعيد الثاني قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول بما لا يعلم فيكون
منهيا عنه الثالث القياس يفيد الظن فوجب الاحتراز عنه اما الاول فظاهر واما
الثاني فلقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا دل على ان مقتضى القياس
ليس بحق لانه عمل بالظن فلو كان مقتضاه حقا لكان الظن مغنيا عن الحق شيئا
ولما كان هنا مظنة ان يقال لو تم هذه الادلة لجرى فيما هو معمول به اتفاقا كالحكم
بالشاهدين واستقبال القبلة وخبر الواحد الى غير ذلك دفعه بقوله خرج عن
النهي ما خرج من الظنيات التي كانت معمولا بها اتفاقا بدليل دال على وجوب العمل به

واما ما زعموا

واما ما زعموا انه دليل فهو باطل لما ستعرفه فبقي الباقي كالقياس على النهي
حيث لا معارض له وفي هذه الادلة نظر لان من ذهب الى القياس يسند قوله
الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن
الا ترى انا اذا ظننا ان في الطريق سبعا وجب علينا اجتناب سلوكه فالحكم الذي
هو قبح السلوك ووجوب التجنب معلوم لا مظنون ومتعلق الظن ههنا غير متعلق
العلم لان الظن يتعلق بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح سلوكه وكذا القول
بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما
ذكرناه فيكون الحكم فيه معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا وكذا القول في
الشاهدين فليتامل ولنا وجهان من السنة الاول قوله ص تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قوله ص ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام وخبر معاذ مردود لما ستعرفه فلا يصلح ان يكون معارضا لهذين
الخبرين وحمل القياس في الاول على ما لم يجتمع فيه شرايطه وفي الثاني على ما اتصف
بالصفات المذكورة مما لا دليل عليه فهو ايضا مردود ولنا اجماع العترة عليهم السلام
على رده فانا نعلم ان الباقر والصادق والكاظم وآباءهم واولادهم عليهم السلام
ذموا القياس ومنعوا من العمل به فقد تواتر عندنا انكارهم له وتبديع مستعمله و
تضليل متبعه والاخبار الدالة على ذلك لكثرتها لا يليق بهذا المختصر ومن اراد الاطلاع

عليها فليرجع الى اصولنا ومنع شيعتهم من العمل به يظهر ذلك بالتتبع فى اقوالهم
وآثارهم ولما كان فى بعض الروايات ما يوهم خلاف ذلك وهو ما رواه الشيخ
فى التهذيب بطريق صحيح عن الباقر ع انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى ص فقال
ما تقولون فى الرجل يأتى اهله ولا ينزل فقالت الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون
اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر لعلى ع ما تقول يا ابا الحسن فقال ع
اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء اذا التقى الختانان فقد
وجب عليه الغسل فهذه الرواية صريح فى انه يجوز العمل بالقياس اشار الى التوجيه بقوله
واما قول امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء
فمن طريق الاولوية فان المجامعة بدون الانزال اذا كان لها تاثير فى اقوى المشقتين كان
لها تاثير فى اضعفهما بطريق اولى وعدم انه حجة عندنا ولنا ايضا كثرة اختلاف الاحكام
مع التماثل فى الحال كالفرق بين العدتين عدة الطلاق وعدة الوفاة فان الواجب
فى الاولى ثلثة قروء وفى الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام وتسقط الاولى عن غير
المدخول بها بخلاف الثانية وبين العيد وجارية اى سابقه ولاحقه فان الصوم
فى السابق واجب ومستحب وفى اللاحق مستحب وفيه حرام مع تساويهما فى الحقيقة الزمانية
وبين الغاصب والسارق فان الثانى يقطع دون الاول مع وجود العلة فيهما وهى
التصرف فى ملك الغير ظلما وتماثلها اى الاحكام مع التخالف فى الحال كقتل الصيد
فى الاحرام عمدا وخطاء فى وجوب الفداء والكفارة المعينة فى الصوم والظهار

والقتل

والقتل فى الردة والزنا مع الاحصان فكيف يحكم من مجرد تشابه الحال الذى عليه
مدار القياس بتشابه الاحكام لان هذا الحكم يتبنى على امتناع التفريق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات فلما لم يمتنع ذلك علمنا فساده وفيه نظر
لان القياس عند مثبتيه انما يسوغ حيث عرف المعنى المشترك الموجب للقياس و
توضيحه ان القايس
هذه الصور مما لم يعرف فيها المعنى الموجب فلا يرد نقضا فان الصور التى
فصل بينهما جاز ان يكون مما لا اشتراك بينهما فى العلة المعتبرة شرعا المقتضيه
للاشتراك فى الحكم والصور التى جمع بينهما مما اشتركت فى العلة المعتبرة وتخلف
الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لا نذر بما لم يعرف ما هو العلة المعتبرة وظن
يعنى ان المستدل جعل ما ليس بعلة معتبرة وهو مطلق التماثل
غير العلة المعتبرة علة معتبرة ولما فرغ عن بيان ما دل على المنع من عمل بالقياس
اراد ان يشرع فى ذكر ما عارضه القايلون به مع الجواب عنه ليقع الدليل
سليما عن المعارض فقال قالوا قال سبحانه فاعتبروا يا اولى الابصار الاعتبار
من العبور وهو المرور والمجاوزة يقال عبرت النهر والمعبر الة العبور او محله
والعبرة الدمعة المجاوزة عن الجفن وعبر الرؤيا اى جاوزها الى ما رفعها فثبت
بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة فى المجاوزه فلا يكون حقيقة فى غيرها دفعا
للاشتراك فح يندرج الاشتراك القياس تحت الامر به لانه عبور من اصل الى فرع ومجاوزة
من حكم الى حكم ان انتم الا بشر مثلنا قاسوا الرسل على انفسهم فى نفى النبوة لما بينهم
من المشابهة فى البشرية المقتضيه لذلك على زعمهم ولم ينكروا عليهم وقرر النبى ص

معاذا على قوله اجتهد رايى فانه قال له حين بعثه قاضيا الى اليمن بم تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايى فقال ص
الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراى
لا بد من ان يكون مردودا الى اصل والا كان مرسلا والراى المرسل غير معتبر و ذلك
هو القياس ولقوله ص حين سأله عمر عن قبلة الصائم هل هى مفطرة ام لا ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان مفسدا فقال عمر لا فاجرى ع حكم المضمضة
من عدم افساد الصوم فى القبلة لمشترك بينهما وهو عدم حصول ما هو مطلوب
ما هو منهما وهو مفسد من الجماع والشرب فاذا عمل هو بالقياس كان غيره اولى به مع
ما فيه من الاشعار بان القياس كان ممهدا عندهم وخبر الخثعمية قالت يا رسول الله
ان ابى ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ص
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
الحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء وهو عين القضاء القياس والشركة
بالسرقة رووا ان عمر لما شك فى قتل جماعة بواحد قال له على ع ارايت لو اشترك نفر فى سرقة
اكنت تقطعهم فقال نعم فقال ع فكذا ههنا وعمل الصحابة به اى بالقياس شايعا
وذايعا حتى بلغ حد التواتر بلا نكير والا لاشتهر لان القياس اصل عظيم نفيا واثباتا
فيتوفر الدواعى على نقله واشتهاره ولانهم اذا نقلوا الاختلاف فى الفروع
كاختلافهم فى الجد مع الاخوة فالاختلاف فى الاصول اولى بالنقل فيكون اى العمل به

اجماعا

اجماعا لان العاده تقضى بان السكوت فى مثله من الاصول العظيمة العامة الدائمة
بدوام الشريعة المطهرة وفاق ووفاقهم حجة اما عمل الصحابة به فلانه كتب عمر الى ابى
موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وهذا صريح فى المقصود
وانكر ابن عباس على زيد بن ثابت قوله الجد لا يحجب الاخوة بقوله الا يتقى الله زيد بن
ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وليس مراده التسمية فان الجد
لا يسمى ابا لغة بل تشبيه الجد بابن الابن فى الحجب وذلك هو القياس وقال ابو بكر
اقول فى الكلالة برايى والكلالة ما عدا الوالد والولد وقال عمر اقضى فى الجد
برايى وقال لما سمع الخبر الدال على مائة دينار فى الجنين لولا هذا لقضينا فيه
برايينا وقال على ع اجتمع رايى وراى عمر فى ام الولد على ان تباع وقد رايت الآن
عدم بيعهن والراى هو القياس لانه يطلق فى مقابلة النص فيقال اقلت هذا
برايك او بالنص فلانيتنا وله واختلفوا فى مسئلة الحرام فقالوا فيها بخمسة
اقاويل الاول انه فى حكم التطليقات الثلث نقلوه عن امير المؤمنين على ع
وزيد وابن عمر الثانى انه فى حكم تطليقة واحدة نقلوه عن ابن مسعود الثالث انه
يمين يلزم فيه الكفارة نقلوه عن ابى بكر وعمر وعايشة الرابع انه فى حكم الظهار
نقلوه عن ابن عباس الخامس انه ليس بشئ ولا يتعلق به حكم لانه تحريم لما احله الله
سبحانه فهو بمنزلة ان يقول احد هذا الطعام على حرام نقلوه عن مسروق
والامامية رووا هذا عن على ع ولا ريب فى انه لا وجه لاقاويلهم الا طريقة القياس

لان من جعل الحرام طلاقا ثلثا لم يرد انه طلاق ثلث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك البواقى ولانه لو كان مستند هذه الاقاويل نصا لكان عليهم اظهاره خفيا كان او جليا تقوية لمذهبه والزاما لخصمه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لوصل الينا ولكنه لم يصل كما يشهد به الفحص الشديد وفيه نظر لانا نمنع بلوغ قدر المشترك بين هذه الروايات حد التواتر لجواز تواطؤ هذا القدر على الكذب ولئن سلمنا فلا نسلم دلالتها على حجية القياس اما الرواية الاولى فلانه سبحانه قد نص على حكم كل نوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليدرج كل شىء تحت نوعه ولا يخرج عنه والقياس فى اللغة التسوية فمعنى قس الامور برايك سو بين الامور المجهولة التى هى النتيجة وبين المقدمات المعلومة او المظنونة ليحصل العلم او الظن بالنتيجة فيرجع الامر الى انه امر بان يحكم بالاستدلال لا بالتشهى وليس هذا عبارة عن القياس الشرعى واما الرواية الثانية فلانا نمنع ان ابن عباس جمع بين الامرين لعلة قياسية لجواز ان يكون الانكار لانه كما تسمى النافلة بالابن مجازا وكفى هذا الاسم فى اندراجها تحت قوله سبحانه يوصيكم الله فى اولادكم كذا الجد يسمى بالاب مجازا فيجاز الاكتفاء بهذا الاسم فى اندراجه تحت قوله تعالى وورثه ابواه واما الرواية المشتملة على الراى فلان الراى اذا اطلق افاد كل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال فلا يختص بطريق القياس الا انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر الى غير ذلك

وان كان

وان كان ذلك مما يتوصل اليه بالادلة الموجبة للعلم ويقال ايضا القضاء بالشاهد واليمين راى مالك وان كان مرجعهما فيه الى الخبر وامثال هذا اكثر من ان يحصى فمن الذى يسلم لكم صحة مقابلته بالنص نعم لما اختلف الامم فى القياس فاثبته جماعة ونفاه آخرون تعارف عند المثبتين اطلاق الراى على القياس ولم يكن هذا فى زمن الصحابة واصطلاح المثبتين لا يضر النافين وقوله ع وقد ابيت الا ان عدم بعضهن مستند الى نص وهو ما روى عنه ع كل امراة ولدت من سيدها فهى معتقة ويجوز ان يكون رايه ورأى عمر مستندا تحت عموم قوله تعالى واحل الله البيع ويؤيده قوله ع سبق كتاب الله بجواز بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب واما التشبيهات فى الاقاويل المذكورة فليست بدالة على الجمع بين الحكمين فى علة قياسية لان تشبيه شىء بشىء فى حكم لا يقتضى ان يكون الاول مشاركا للثانى فى علته ايضا الا يرى ان قولنا الركوع واجب كالسجود صحيح ومع ذلك كان الوجوب فى كل واحد منهما مستندا الى نص مخصوص ووجوب لفظها دال النص على تقدير استنادا الحكم اليه لو سلم فانما يكون عند الحاجة اليه وهى وقت المناظرة والمنازعة واجتماعهم لذلك ولا دلالة شىء على اختلافهم على هذا الوجه لان اكثر ما روى اضافة هذه المذاهب الى القايلين بها على انهم لو تناظروا وتنازعوا فلا بد ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان نصا او قياسا ومثل هذه الحالة لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول وان جاز فى غيرها ولهذا لا نجد احدا من الفقهاء ينازع خصمه ويذم مذهبه

على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التى من اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تهذيب علته والاحتراز فيها من النقض واذ كنا لم نجد رواية عن احد منهم بوجه قياسه والعلة التى من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ينفى عنهم القول بالقياس قلنا نمنع كون المراد بالاعتبار فى الآية هو القياس بل المراد الاتعاظ بالتدبر فى المرجع والتفكر فى المبداء اما لوضعه او لغلبته فيه كما قال سبحانه ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار وان لكم فى الانعام لعبرة والسعيد من اعتبر بغيره الى غير ذلك مما اطلق فيه الاعتبار واريد به الاتعاظ فلا بد من حمله فى الآية على الاتعاظ ايضا دون القياس كيف لا وسوق الآية مانع من حملها على القياس اذ لو حملت عليه صار معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر مثلا ولا يخفى هجنته فلا بد من ان تحمل على الاتعاظ لمناسبة السياق فان قلت انما يرد هذا لو كان المراد من الاعتبار هو القياس فقط واما اذا كان المراد منه القدر المشترك بينه وبين الاتعاظ وهو نفس المجاوزة اذ الاتعاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لما بينا انه حقيقة فيها فلا قلنا كونه حقيقة فى المجاوزة ممنوع لان اطلاقه فى الآيات وغيرها على الاتعاظ دليل على انه حقيقة فيه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك وليس دليلكم اولى من دليلنا بل الترجيح معنا لتبادر الاتعاظ عند اطلاقه الى الفهم وجعل الشرعيات التى تدعون ثبوت القياس فيها كالعقليات التى يجوز ذلك فيها ووقع فيها قياس الكفار قياس وهو فاسد

لان صحة

لان صحة هذا القياس فى الشرعيات يتوقف على صحة هذا القياس وصحة هذا القياس يتوقف على صحة القياس فى الشرعيات وانه دور على ان كون مراد الكفار قياس الانبياء على انفسهم فى نفى النبوة ممنوع لجواز ان يكون مرادهم ان النبى لا يكون بشرا لانحطاط رتبة البشرية عن النبوة او ان تخصيصكم بها دوننا ترجيح بلا مرجح لانا وانتم متساوون فى البشرية مع تضمن الآية انكاره اى القياس لقوله تعالى ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء وهذا وان لم يكن صريحا فى الانكار لكنه جار مجراه ومتضمن اياه وخبر معاذ ضعيف الدلالة لاحتمال ارادته العمل بمقتضى النصوص الخفية او البراءة الاصلية او الاستصحاب او منصوص العلة او طريق الاولوية وسنده لان هذا الخبر مرسل باتفاق المحدثين فلا يثبت به مثل هذا الامر العظيم وتلقى الامة بقبوله والعمل به ممنوع كيف لا وكل من انكر القياس لا يسلم لكم ذلك ولئن صح دلالته وسنده كان خبرا واحدا ورد فى اثبات اصل عظيم والتوافى متواترة ولما لم ينقل كذلك علم انه ليس بحجة وقد روى امره اى معاذ بالمكاتبة لقوله ص بعد قوله اجتهد برايى لا اكتب الى اكتب اليك وهو خرج مخرج الانكار لقوله ولا يمكن الجمع بين الروايتين لانهما نقلتا فى واقعة واحدة وخبر المضمضة تمثيل وتشبيه للقبلة بها فى عدم افساد الصوم لتحصيل الايضاح ويزول الاستبعاد لا قياس وتشبيه شىء بشىء فى حكم لا يوجب اشتراكهما فى علة قياسية لجواز استناد كل واحد من الحكمين الى نص مخصوص مختص به او الى نص عرف المخاطب

احدهما اليه دون الاخر فنبه الحاكم بان ذلك الاخر ايضا له ذلك الحكم لذلك النص ولا
يسمى هذا قياسا ومما يؤيد ذلك انه صلى الله عليه وآله لا يعمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق
اى انه تمثيل لا قياس
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى على انه لو جاز له العمل بالقياس لجاز له ذلك
لعلمه بعلل الاحكام بل لكونه واضعها ولا يجوز ذلك لغيره الا بان يقاس عليه
فيدور وكذا السرقة والخثعمية وقوله صلى الله عليه وآله دين الله احق بالقضاء يعطى
الاولوية اى اولوية ثبوت القضاء فى دين الله تعالى من ثبوته فى دين الآدمى ونحن نعمل
بها قياسا كان ام لا ومثل هذا يجرى فى خبر المضمضة لان نسبة المضمضة الى الشرب
اقرب من نسبة القبلة الى الجماع كما يشهد به العادة فلما لم يثبت للمضمضة حكم الشرب
مع كمال القرب فالاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وانكار كثير من الصحابة قال على ع
من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برايه وقال ايضا لو كان الدين بالراى
او يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والروايات عنه ع فى ذلك
الباب كثيرة وقال عبد الله بن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذون الناس
جهالا يقيسون الامور برايهم وقال ايضا اذا قلتم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما
حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال عبد الله بن عمر السنة ما سنه رسول الله ص
لا تجعلوا الراى سنة للمسلمين وانكار عبد الله بن عباس قال ان الله قال لنبيه
احكم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال ايضا لو جعل لاحد ان يحكم بما يراه لجعل
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله يقول الله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله

وقال ايضا

بجرثومة الاسلم ش جهنم جراثيم

وقال ايضا واياكم والمقاييس فانما عبد الشيطان والقمر بالمقاييس وانكار
شيخيكم قال ابو بكر اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برايى
وقال عمر اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا فى الدين برايهم فضلوا واضلوا وقال ايضا واياكم والمكايلة قيل وما المكايلة
فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما فى كتاب الله فان جاءك
ما ليس فيه فاقض بما فى سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه
اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضى وكلا انكار غيرهم له قال مسروق لا اقيس
شيئا بشىء اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول
اول من قاس ابليس وروى عنه انه كان لا يكاد يقول برايه شيئا وقال الشعبى رجل لعلك
من القايسين وقال انكم ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال مشهور واذا كان
القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره وتوبيخ القايس فاين الاجماع منهم وليس لكم
ان تتعسفوا وتاولوا تلك الاخبار مثل ان تحملوها على انكار بعض القياس دون بعض
ويجرى عليهم حيث قالوا الجواب مجملا ان الانكار انما يحمل على ما اذا فقد شرايط القياس وتفصيلا
او على بعض دون وجه ليسلم لكم ما حكيتموه من قولكم بالقياس لان ذلك انما يسوغ
لكم لو لم يكن ما ذكرتم من الادلة محتملا للتاويل وكان صريحا فى الدلالة على مطلوبكم
وقد بينا بحمد الله جميع ذلك بوجه يظهر منه انه ليس له دلالة ظاهرة على مطلوبكم ولئن سلمنا
عدم الانكار لكان لنا ان نقول الاجماع السكوتى عندنا وعند محققيكم لا يدل
لم يتعرض
على الرضا والتسليم لجواز ان يكون السكوت بسبب غير الرضا مما ذكرناه آنفا وانما

لزمهم لانهم يستوحشون من استماع مثل هذا الكلام لدلالته على نفى ما هو اهم عندهم
من القياس وهو الامامة وحيث ان القياس باطل عندنا من اصله فلا ثمرة فى ذكر شروطه
المعتبرة عندهم الراجعة الى اركانه الاربعة المنهج الثالث فى مشتركات الكتاب والسنة
وهى سبعة لان كل واحد منهما ينقسم بحسب الذات الى امر ونهى وبحسب مدلوله الى عام
وخاص وبحسب كيفية دلالته الى مطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومأول ومنطوق
ومفهوم وبحسب رفع حكمه وعدمه الى ناسخ ومنسوخ وفيه مطالب سبعة لبيان هذه
الامور على الترتيب المذكور المطلب الاول فى الامر والنهى قدمهما لتقدم الذات على
حالاته وقدم الامر على النهى لرجحان متعلقاته الامر طلب فعل طلبا مانعا عن الترك ولا
اذ الوجود اشرف من العدم
بد من هذا القيد لمن ذهب الى ان المندوب ليس بمامور به واما من قال بانه مامور به
كالمص والعلامة والفخرى
فلا بد له من تركه حفظا للعكس والطلب قيل هو بديهى التصور اذ كل احد يفرق بين
الطلب الفعل والترك بالبديهة اذ يامر فى مقام الامر وينهى فى مقام النهى فلولا ان ماهية
الطلب بديهية لم يتات ذلك لكل من كل احد وفيه نظر لان حصول امر غير تصوره و
قد مر غير مرة وههنا بحث لانه قد تقرر عند الاكثر ان الامر حقيقة فى القول المخصوص فقط
فى بحث العلم وفى بحث الخبر اى امر وهذا فعل الفعل
ولا يكون مشتركا بينه وبين الفعل لفظيا ولا معنويا فلا يصح تفسيره بالطلب اذ فيه
اى فى التفسير
خروج عن الحقيقة اللهم الا ان يقال الطلب لما كان مدلول القول وهو لا يختلف باختلاف
الامم والعبارات بخلاف القول فسر الامر به تلميحا الى هذا المعنى وقد يوجه من قبل الاشعرى
بان القول لما كان يطلق على اللفظى كما يطلق على النفسى وهو المعنى القائم بالنفس الذى

دل عليه

دل عليه الكلام اللفظى اراد ان يذكر حد الامر الذى هو احد اقسام النفسى بالقول المشتق
اى منه كمر الفعل
منه فلا يرد نحو امرتك بالقيام والطلب منك الفعل ونحوهما استعلاء ذهب المعتزلة
مثل اوجبت عليك وان تركت عاقبتك
الى ان المعتبر فى حصول الامر هو ان يكون الآمر اعلى رتبة من المامور واليه ميل المرتضى
لاستقباح العرف قول الرعية امرت الامير واستحسان سالته وذهب جماعة منهم
العلامة
صاحب المنهاج الى انه لا يعتبر فيه شىء منهما لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون
اى العلو والاستعلاء
فانه امر ولا علو للآمرين لان فرعون كان اعلى منهم ولا استعلاء ايضا لانهم
كانوا يعبدونه والحق ان المعتبر هو الاستعلاء لتبادره الى الفهم عند اطلاق ذلك
القول وهو من اقوى امارات الحقيقة ولقول عمرو بن عاص لمعوية امرتك امرا جازما
فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم ولان العقلاء يذمون الادنى بسبب انه
امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق الذم
ويلوح من هذا جواب عن الدليل على المذهب الاول والجواب عن امر فرعون انه مجاز
للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوى لا يسمى امرا وربما يجاب بالتزام انه
تحقق فيه الاستعلاء وذلك لان فرعون كان مضطرا الى اعانة العلماء محتاجا اليهم
فعلى سبيل التواضع يمكن ان يرخصهم فى ان يتكلموا معه على سبيل الاستعلاء تعظيما
للعلم والطلب جنس للامر والنهى والدعاء والالتماس وبه خرج ما ليس بطلب من انواع
الكلام كالاخبار والتهديد والتعجب وغيرها وبالفعل خرج النهى لانه طلب ترك
وبالقول خرج طلب فعل بالاشارات والكنايات ونحوها وبالاستعلاء خرج ما على

سبيل التسفل وهو الدعاء واما على سبيل التساوى وهو الالتماس واعلم ان صيغة
الامر يستعمل فى خمسة عشر معنى الايجاب مثل واقيموا الصلوة الندب مثل فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الاباحة مثل كلوا واشربوا التهديد مثل اعملوا ما شئتم ومن التهديد
الانذار الارشاد مثل فاستشهدوا اى عند المداينة وقيل الفرق بينه وبين الندب
ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب ترك الاستشهاد
فى المداينة ولا يزيد بفعله الامتنان مثل كلوا مما رزقكم الله الاكرام مثل ادخلوها
بسلام امنين التسخير مثل كونوا قردة خاسئين التعجيز مثل فاتوا بسورة
الاهانة مثل ذق انك انت العزيز الكريم التسوية مثل اصبروا او لا تصبروا الدعاء
مثل اللهم اغفر لى التمنى مثل الا يا ايها الليل الطويل الا انجلى فكانه لا يرتقب
انجلائها الاحتقار مثل بل القوا ما انتم ملقون التكوين مثل كن فيكون
ولا نزاع فى انها مجاز فيما عدا الاربعة الاول من محامليها والنزاع انما هو فيها فقيل
انها حقيقة فى الاول وقيل فى الثانى وقيل فيهما وقيل فى الطلب وهو القدر المشترك
بينهما وقيل فى الثلثة الاول وقيل فى الاذن وهو القدر المشترك بينها وقيل فى الاربعة
فهذه سبعة مذاهب اشار المص اليها بقوله وصيغة افعل وما بمعناها مثل ليفعل
ورويد وصه ونزال حقيقة فى الايجاب اى فى ايجاب المامور به وقيل فى الوجوب والفرق
بينهما ما ذكره المص العلامة وهو ان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب المامور به
والوجوب دلالته على ان للمامور به صفة الوجوب لا فى الندب فقط وفى البواقى مجاز

كما ذهب اليه ابو هاشم وقال القاضى والاشعرى بالتوقف بمعنى انا لا ندرى اهى
للوجوب او للندب ولا فيهما بان تكون مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا كاشتراك
العين بين معانيه ولا معنويا على ان تكون موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو
مطلق الطلب وفى هذا الكلام اشعار بان اطلاق العام على افراده من باب
الحقيقة لكن هذا بالاطلاق غير صحيح بل لا بد من تقييده بما اذا اطلق من حيث العموم
لا من حيث الخصوص فانه ح مجاز قطعا ولا فيهما مع الاباحة لفظيا ولا معنويا
ولا فى الكل مع التهديد هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبة ابن الحاجب
اياه اليهم خطاء جدا واستدل المص على كونها للايجاب بالاجماع والكتاب والسنة
وطريق العقل اما الاجماع فاشار اليه بقوله لشيوع احتجاج السلف بمطلقها مجردة
عن القراين اذ المقترنة بها لا حجة فيها لجواز ان يحمل على الايجاب لتلك القراين لا لذاتها
عليه اى على الايجاب بلا نكير فيكون ذلك اجماعا منهم وفيه نظر ان سلم ذلك فلا نم ان
السكوتى حجة وقد مر الكلام فيه سلمنا لكنه منقول بالاحاد والمطلوب فى الاصول
القطع ويعتذر تارة بان هذه المسئلة لغوية لا اصولية ولا يلزم القطع لا فى
المتن ولا فى السند للاكتفاء بالظن فى امثالها واخرى بان الكلام على تقدير عدم
لزوم القطع فى الاصول العملية واما الكتاب فاشار اليه بقوله ولقوله تعالى مخاطبا لابليس
وما منعك الا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه واجيب بوجهين الاول ان لا
زائدة كما قال فى الكشاف الثانى ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين الصارف

عن الفعل والداعى الى تركه نوع تعلق كما قال فى المفتاح اذ امرتك ذمه على ترك
المامور به وهو السجود فلو لم يكن اسجدوا للوجوب لما استحق الذم بتركه وفيه نظر لان
ما هيهنا سؤال عن سبب الترك بدليل قوله انا خير منه وحيث لا معنى للسؤال عنه
هيهنا لان المتكلم لا يعزب عنه مثقال ذرة فلا بد من حمله على ذمه بالترك لذلك
السبب وهو الافتخار وحاصله يرجع الى ذمه باتخاذ ذلك الامر سببا لا بنفس الترك
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
هدد من يخالفون عن امره مطلقا بالعذاب ومنهم تارك المامور به اذ المخالفة
ضد الموافقة والامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على وجه اقتضاه فضدها وهو
المخالفة عبارة عن عدمه الشامل لعدم الاتيان بمقتضاه والاتيان به لا على وجه
اقتضاه من الوجوب والندب فلو لم يكن الامر للوجوب لم يكن تركه مقتضيا لنزول
العذاب فلم يكن للتهديد به معنى اذ التهديد بالشئ بدون تحقق مقتضيه سفه وحمل
المخالفة على اعتقاد فساد الامر ليس بسديد لان ذلك مخالفة لدليل الامر لا له والامر
بالحذر عن مخالفة الامر فاسد اما لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده
الى المفعول واما لامتناع حذر احد عن نفسه مع عدم مساعدة اللفظ الا بتكلف
واما البقاء ان تصيبهم بلا عامل وهو غير جائز ولا يصح جعله مفعولا لقوله فليحذر لان
اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعهما معه وتقدير الكراهة مما لا يحتاج
اليه ولا دليل عليه ولا ليخالفون لان المخالفين للامر ليس غرضهم اصابة الفتنة والامر

بالحذر للوجوب بدليل التهديد ولئن تنزلنا عن ذلك قلنا انه يحسن وانه
دليل على قيام المقتضى والمراد بالامر ما هو عليه من صيغة افعل ونحوها الوضع
لها وهو عام لجواز الاستثناء منه وهو معيار العموم واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك المامور به
وهو الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب لما استحقوه واذا ثبت كون هذه
الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك اذ لا قايل بالفصل بان بعضها حقيقة
فى الوجوب وبعضها حقيقة فى غيره واعترض عليه بوجهين احدهما ان الذم
وقع على التكذيب وعدم اعتقادهم حقية الامر بقرينة ويل وعدم اعتقاد حقية
الندب ايض يوجب الذم والجواب ان هذا خلاف الظاهر الذى هو ترتب
الذم على مجرد الترك والويل لاصل التكذيب فلا ينافيه فكيف يكون دليلا
على خلافه وثانيهما انه اثبت الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك
لا يكون الا بعد الوجوب فيكون دورا والجواب انه اثبت العلم بالوجوب
بالذم عليه لا الوجوب نفسه والذم على الترك يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور
واما السنة فاشار اليها بقوله وقوله صلى الله عليه واله لبريرة حين عتقت
وكانت تحت عبد فلما علمت بالتخيير فارقته فاشتكى العبد فراقها الى رسول
الله صلى الله عليه واله فطلب منها المراجعة فقالت اتامرنى بذلك يا رسول الله
لا انما انا شافع فقالت عند ذلك فلا حاجة لى فيه فان نفى الامرية مع ثبوت

الشفاعة الدالة على الندبية دليل واضح على ان الامر للوجوب اذ لولاه لكان
اما حقيقة فى الندب فقط او فيهما او فى القدر المشترك وعلى التقادير
لا يصح النفى لولا اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة حيث نفى الامر
بما هو مندوب وهو دليل على انه للوجوب وفيه نظر لجواز ان يراد به الالزام لما
بينهما من العلاقة التى بين الخاص والعام بقرينة اقترانه بالمشقة والندبية
وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل
العكس اولى لئلا يلزم التجوز فى كثير من الاوامر واما طريق العقل فاشار
اليه بقوله ولعد العقلاء تارك الامتثال بعد قول سيده افعل مجردا عن
القراين عاصيا ناسيا يستحق به الذم والعقوبة وهذا معنى الوجوب واذا ثبت

او لم يستحق به الذم دفع لما عسى ان يتوهم من ان المراد بالعصيان ترك المامور به ولم يثبت

انه حقيقة فيه فلا يكون حقيقة فى غيره ايض دفعا للاشتراك المخالف للاصل
ولانه لو كان حقيقة فى غيره ايض لم يترتب العصيان والذم على مطلق ترك
الامتثال لا يقال حكمهم بالعصيان ليس باعتبار انهم فهموا الوجوب من
مجرد قوله افعل بل باعتبار ان الشارع اوجب طاعة السيد لانا نقول لما اوجبها
مطلقا بدليل ان له الترك فيما خيره السيد فيه وفيما رجح احد طرفيه ترجيحا
غير مانع من الاتيان بالطرف الاخر بل اوجبها فيما اوجبه السيد ولما فرغ
عن اقامة الحجة على المقصود اراد ان يشير الى الاجوبة عن دلايل المخالفين فقال
والرد الى الاستطاعة لا الى المشية هذا جواب عن دليل القايلين بالندب

تقريره انه ع قال اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شىء فانتهوا
فوض الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو يقتضى ندبيته بالضرورة والجواب ان
الرد الى الاستطاعة وهو يقتضى الوجوب اذ الندب يجوز تركه مع الاستطاعة ايض
لا الى المشية كما زعمتم فالدليل لنا لا علينا والمجاز اولى من الاشتراك هذا
جواب عن دليل القايلين بالاشتراك اللفظى تقريره ان الامر مستعمل فيهما و
الاصل فى الاستعمال الحقيقة الجواب ان اللازم على تقدير كونه حقيقة فى احدهما
مجازيته فى الاخر وعلى تقدير كونه حقيقة فيهما اشتراكه بينهما والمجاز اولى من
الاشتراك لما مر فوجب العمل بملزومه دون ملزوم الاشتراك ولا يخفى ان هذا الدليل
مع الجواب يمشى على تقدير الاشتراك اللفظى بين الثلثة والاربعة ايض ودليل
التقييد قد ذكر هذا جواب عن دليل القايلين بالاشتراك المعنوى تقريره ان دلالة
الامر على مطلق الرجحان المشترك بينهما ظاهر وجعله لاحدهما تقييد من غير دليل
فلا يصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما الجواب ان دليل تقييده باحدهما
وهو الوجوب قد ذكر فيما سبق فلا يكون جعله لاحدهما تقييدا من غير دليل
وقد يستدل عليه بان الامر ورد تارة فى الوجوب واخرى فى الندب فوجب حمله
على القدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك الجواب ان هذا الحمل لا يدفع
المجازية لانها لازمة على تقدير عدم الاشتراك سواء جعلناه للقدر المشترك
او للوجوب بل هو على الثانى مجاز فى احدهما وعلى الاول مجاز فى كليهما فكونه للوجوب

ارجح من كونه للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز واعلم ان القايلين
بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فذهب جماعة

انما خصهم بالذكر لان من لم يقل بان صيغة الامر للوجوب اصلا لا يقول

منهم العلامة وصاحب المنهاج وصاحب المحصول الى انها للوجوب دون الاباحة
واستدلوا عليه بان المقتضى له وهو صيغة الامر موجود والمانع منه مفقود اذ ورودها
بعد الحرمة لا يدفعه لكون رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ينافى الخاص فاذا
وجد الموجب وفقد المانع ثبت الوجوب ضرورة ولانه كما لا يمتنع الانتقال من
الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع منه الى الوجوب للعلم بجوازه ضرورى وذهب
جماعة الى انها للاباحة وبه يشعر ظاهر كلام المص حيث قال والامر الوارد بعد الحظر
للاباحة غالبا كما فى قوله تعالى فَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلوٰةُ
فَانْتَشِرُوا فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ الى غير ذلك مما يشهد به
التتبع والاستقراء وانما قال غالبا لانه قد يكون للوجوب كما فى قوله تعالى
فَإِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ لان قتالهم

وهى رجب وذى القعده وذى الحجه ومحرم

كان من فروض الكفاية واذا ثبت غلبة وقوعه للاباحة ثبت انه حقيقة فيها فى
الشرع لتبادرها الى الفهم فوجب حمله عليها دون معناه اللغوى الذى هو الوجوب لما سيجىء من
ان اللفظ اذا كان له محملان لغوى وشرعى وجب حمله على الشرعى ان لم يمنع منه مانع وفيه نظر
لان فيما مر من الوجوه دلالة ظاهرة على انه للوجوب فى الشريعة واذا كان كذلك كان غلبة
وقوعه للاباحة لا يدفعه ولا يعارضه كما لا يدفعه غلبة وقوعه للندب اتفاقا فقد بر فصل الاشتغال

بحسب الوضع عند المحققين فى صيغة الامر مجردة عن القراين بوحدة ولا تكرار بل
هى لمجرد طلب الماهية المراة عن هويتهما وان كان لا يمكن حصولها فى اقل من مرة
الا ان الامر لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة وهو مرتضى
المرتضى وابى الحسين البصرى وفخر الدين الرازى ولما كان كلام العلامة فى النهاية
يدل ظاهرا على ان المرتضى رحمه الله قايل بالاشتراك اللفظى بينهما وان كان
كلامه فى الذريعة يصرح بانه قايل بالاشتراك المعنوى خصه المص رحمه الله بالذكر من بين
القايلين بالاشتراك المعنوى وقيل به اى بالتكرار المستوعب لمدة العمر لكن بشرط
الامكان والقايل به ابو اسحق الاسفراينى وجماعة من الفقهاء وقيل بها اى بالوحدة
من غير زيادة عليها وقيل بالاشتراك بينهما لفظا لحسن الاستفهام عن المراد بان
يقال اردت المرة او التكرار وهو من ايات الاشتراك اذ لو كانت موضوعة لاحدهما
او للقدر المشترك لتبادر الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام والجواب ان الاستفهام
قد يحسن عن افراد المتواطى ايض وقيل بالوقف بمعنى انا لا ندرى لهذا اولذاك لنا خروجهما
اى الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل الذى هو مطلوب من صيغة الامر كالزمان
والمكان اى كما انهما خارجان عنها فلا دلالة لها بحسب الوضع على احدهما كما لا دلالة
لها على الزمان والمكان فان قلت صيغة افعل وان لم يدل على المرة بحسب المادة وهى
المصدر بناء على انها موضوعة للماهية المطلقة لكن يجوز ان تدل عليها بهيئتها قلت
دلالة الهيئة على طلب متعلق بتلك المادة معلومة واما دلالتها على غيره من المرة

والتكرار فلا فوجب القول بعدمها الى ان يقوم دليل على اعتبارها وليس فليس
ولنا ايضا ان تلك الصيغة تحتمل المرة والتكرار لانها تقيد تارة بهذا واخرى بذاك
فلو كانت موضوعة لاحدهما لزم التكرار او التناقض فان تقييدها بما هي له تكرار
وبخلافه تناقض ويتفرع عليه ما اذا قال احد لوكيله بع هذا فباعه فرد عليه بالعيب
او قال بعه بشرط الخيار ففسخ المشتري فليس له بيعه ثانيا عند القائلين بالمرة وعندنا
اذ قد امتثل بالمرة والاذن في الزايد غير معلوم فوجب الاكتفاء بها لوجود ما هو
المطلوب في ضمنها احتج القائلون بالتكرار بثلثة اوجه الاول ان الامر والنهي اشتركا
في انهما طلبان ومانعان من النقيض والنهي يفيد التكرار فكذا الامر اداء لحق
المماثلة والمص اشار الى الجواب عنه بعد تسليم حكم الاصل اولا اغماضا من الفرق
بقوله والقياس على النهي باطل لما مر من ان اللغة لا تثبت بالقياس القطعي قال صاحب
التنقيحات قولهم ان هذا قياس في اللغة ضعيف فان البحث ههنا ليس في اللغة
بل اقتضاء الامر مطلقا في اي لغة اتفق ورد بان كلام هذا يشعر بان قولهم اللغة
لا يثبت بالقياس مخصوص بلغة العرب وليس كذلك لانه عام وثانيا معترضا
له بقوله والفارق بين الامر والنهي قائم من وجهين احدهما ان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة وهو يحصل بانتفائها في جميع الاوقات بخلاف الامر فانه يقتضي ايجادها
وهو يحصل بالمرة وثانيهما ان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات
وغيرها بخلاف التكرار في النهي اذ التروك يجتمع بعضها مع بعض ويجامع كل فعل

بخلاف

بخلاف الافعال الثاني ان الامر بالصوم والصلوة يفيد التكرار فكذا الامر
بغيرهما لعدم القايل بالفصل والجواب ما اشار اليه بقوله والتكرار في الصلوة
والصوم مستفاد من امر خارج كفعل النبي صلى الله عليه وآله والاجماع وتعليقه
بعلة يوجب تكرره الى غير ذلك لا من مجرد صيغة الامر وكلامنا انما هو في
مقتضاها ومما يؤيد ذلك ان الصوم يتكرر في كل عام مرة والصلوة يتكرر
في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف كما تراه ولو كان بمقتضى الامر المطلق
لما كان كذلك على انه معارض بالحج فانه امر به ولا تكرار فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا
الثالث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به ايضا والجواب ما اشار اليه بقوله واقتضاء الامر بالشيء النهي
عن تركه مسلم اثر الترك على الضد ولم يعكس كما فعله الحاجبي لئلا يظن ان المراد به
الضد الخاص دون العام فانه مختلف فيه لكنه اي النهي عن الترك بحسب اقتضاء الامر
فان افاد الامر الدوام في الفعل افاد النهي الدوام في الترك وان افاد الفعل في وقت
ما افاد النهي الترك في ذلك الوقت ففهم الدوام والتكرار من النهي يتوقف
على فهمهما من الامر فلو انعكس لزم الدور والقائلون بالمرة احتجوا بان السيد اذا
قال العبد ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو لم يكن للمرة لما عد ممتثلا
والجواب ما اشار اليه بقوله والامتثال بالمرة لا يوجب ظهوره اي الامر فيها اي في
المرة حتى يوجب ارادتها منه لاحتمال حصوله بها لحصول الحقيقة المطلوبة في ضمنها

فلذا يكتفى بها والامر المعلق على علة ثابتة عليتها بالدليل صفة كان او شرطا نحو
السارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا يتكرر عند اكثر القائلين
بعدم تكرر الامر المطلق بتكررها اي تلك العلة الثابتة لوجوب اتباع العلة في
اثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر لا غيرها اي غير الثابتة وهو الذي لا
تاثير له في الحكم المستفاد من ذلك الامر المعلق عليه كدخول الدار بالنسبة الى
الطلاق في قوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار فانه لا يتكرر بتكرره بل يبقى
الامر معه على ما اقتضاه حال اطلاقه من الماهية المطلقة فصل الامر لطلب نفس
الفعل فقط من غير دلالة بحسب المادة والصيغة على فور اي وجوب تعجيل المامور به
او تراخ اي جواز تاخيره لا وجوبه حتى لو اتى به على البداء لم يعتد به لانا لم نجد
من يقول به وقد ادعى العلامة والعلامة الشيرازي ان من توقف في الامتثال بالمبادرة
فقد خالف فيه اجماع السلف ولذا حكم المص في الحاشية بان ذكر التراخي استطرادي
وعليه اي على كونه لطلب نفس الفعل المحقق والعلامة بل جميع المتاخرين وعليه ايضا
مشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي وصاحب المنهاج والفخري وهو الحق
نعم قد يستفاد الفورية في عدة مواضع من خارج منها دفع الزكوة والخمس
لان في تاخيرهما اضرارا بالفقراء والهاشميين وهو منفي ومنها الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لان في تاخيرهما تقريرا على المعصية وانه غير جائز ومنها الجهاد
لئلا يكثر المفسدة ومنها الحج لدلالة الاخبار عليه ومنها رد السلام لقوله تعالى

فحيوا

فحيوا باحسن منها الى غير ذلك والشيخ ووافقه كل من قال بالتكرار ليحصل
استغراق الاوقات على الفورية فلو اخر المكلف عصى وهم قد اختلفوا فمنهم
من قال متى لم يفعل اقتضى ان يفعل بعد ذلك وكذلك ابدا حتى يوقع الفعل
ومنهم من قال لم يوجب الامر الا ايقاع الفعل عقيبه فقط ثم ان هذا حكم الامر
ان لم يثبت توسعه والا فلا فهو على التخيير بين الاتيان به في الحال والعزم
في ثاني الحال ومما يتفرع على هذه القاعدة ما لو قال احد لغيره بع هذا فقبضه
المامور واخر بيعه مع القدرة فتلف فان قلنا بان الامر للفور فهو ضامن لتقصيره
في الامتثال والا فلا لنا خروجهما عن مهية الفعل المطلوب اذ حاله في الوجود كما مر
فلا نا لا نم ان ما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا
معا واجبين مضيقين فالكبرى غير كلية والجواب عنه ان ايجاب الضدين
في آن واحد على سبيل التضيق مما لا يعقل فلا يصدر من العاقل فضلا عن
الحكيم العادل نعم لو ورد الامر بهما فلا بد من حمله على التخيير والمثبت لا يمكن
اذ كلامه فيما اذا وقع الامر بالشيء على سبيل التعيين وقد اشير اليه آنفا و
للنافين منهم المرتضى رحمه الله والغزالي تحقق الذهول حال الامر بالشيء عن
الاضداد الوجودية له وهو ضروري اذ لا يلزم من الامر بالصلوة مثلا تعقل
الاكل والشرب وغيرهما مما ينافيها فاين النهي عنها لان طلب ترك الشيء او
الكف عنه لا يعقل بدون تعقل ذلك الشيء كما لا يعقل بدون تعقل ذلك الترك

او الكف لامتناع تصور اضافة الشيء الى غيره بدون تصور ذلك الغير وفيه اى الذهول
عن الضد الخاص مستنبط منه اى من الامر بالشيء وان لم يقصده المتكلم كدليل الاشارة
اى كما ان منطوق الكلام وهو المسمى بدليل الاشارة يستنبط منه مع ان المتكلم قد لا
يكون له شعور به ولا يكون هو مقصودا ولا شك فى كونه حكما كما سيجيء وقد مثل
له بقوله تعم وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعم وفصاله فى عامين
فلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه غير مقصود من الايتين وليس
الكلام فى خصوصية المادة وبالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم الكلام فى ان
مقتضى الخطاب ماذا فلا يرد ان ذا لا يتصور فى خطابه تعم فلا يضر الذهول
اى عدم الشعور والعلم باللازم
اى ذهول الامر عن الضد فى تعلق النهى به كما لا يضر ذهول المتكلم عن المنطوق
فى كونه حكما والحاصل ان لزوم الشعور بالمطلوب مطلقا ممنوع بل انما يلزم اذا كان
مطلوبا بالذات وقصدا واما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الا الشعور
بما يستلزمه ويتضمنه فالكبرى غير كلية ومما يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من
ان غرض الفقيه لا يتعلق الا بان ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه
نهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرضه واذا كان كذلك علم ان الحق ان الامر
بالشيء يستلزم النهى عما ينافيه بمعنى ان ذلك يلزم من كلام الامر وان لم يكن له شعور به
فالمانعون ان نازعوا فى تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم
فليس نزاعا معتدا به وان نازعوا فى لزوم ذلك الحكم من ذلك الخطاب فهو مكابرة

صريحة مع انتفائه اى الذهول فيما اصله هذا الاصل له من ان الامر الشرعى بالشيء
يستلزم النهى عن ضده لان الشارع غير غافل عنه فالصغرى ممنوعة فليتامل
وللبحث من الجانبين مجال واسع اما على النافين فكما يقال لزم عليكم اما القول
بخروج الواجب عن كونه لازما واجبا واما القول بتكليف المحال وكلاهما محال
واما على المثبتين فكما يقال لو صح ما ذكرتم لكان جميع المباحات المضادة له
بل ما عدا تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة ويجرى هذا الحكم فى النهى
ايضا لاشتراك الدليل بينهما والقول به فى النهى يستلزم القول بتحليل كثير من المحرمات
كالزنا والسرقة ونحوهما وهو باطل بالضرورة وهم قد التزموا ذلك فقالوا بانه
يجوز اجتماع الحل والحرمة فى شيء واحد من جهتين فروع الاول لو ترك اداء الدين
او رد الوديعة عند المطالبة او ازالة النجاسة فى المسجد واشتغل بالصلوة
مع سعة الوقت فالصلوة صحيحة عند المانعين لتعلق النهى بامر خارج غير شرط
وباطلة عند المثبتين لما سيجيء من ان النهى من فى العبادات بعينها او جزئها
او شرطها يستلزم فسادها الثانى لو سلم على المصلى من يجب الرد عليه فتركه و
اشتغل بجزء منها بنى صحتها وفسادها على القولين وكذا لو سكت عند استماع
السلم بقدر تمكنه من الرد ثم اشتغل بجزء منها فالقول بصحتها مطلقا
خطاء لان الرد السلم وان كان فوريا لكن لا يسقط وجوبه بالاخلال به فورا
فيكون مامورا به فى وقت الاشتغال ايض فيتعلق النهى بجزء منها قطعا الثالث

فروع

اى سواء كان الامر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده الخاص ام لا

لو قال الزوجة ان خالفت نهيى فانت على كظهر امى ثم قال لها قومى فقعدت بنى
الحكم على القولين وامثال هذا كثيرة ولو ابدل النهى عن الضد الخاص بعدم
الامر به بان يصير المدعى ان الامر بشيء معين يستلزم عدم الامر بضده فيبطل اى
الضد لو اتى به لو قوعه غير مامور به فلم يتحقق الامتثال لكان اقرب مما ادعوه الى
الاثبات فان ادلة اثباته مدخولة كما مر بخلاف هذا فانه اذا قيل لو لم يستلزم
عدم الامر بالضد لزم تكليف ما لا يطاق وهو الاتيان بالضدين معا فى آن
واحد اذ التخيير بينهما خلاف المقدر لم يرد عليه مثل ما مر لكن اثر الاختلاف
بين الفريقين انما يظهر ح فى العبادات حيث يلزم بطلانها عند المثبتين
وصحتها عند المانعين بخلاف الاول فان اثر الاختلاف على تقديره جار فى
غيرها ايض فصل فى بيان ان الامر بالشيء فى وقت معين هل يقتضى قضاءه
بعده ام لا ولا بد من بيان محل النزاع قبل الشروع فى المقصود فنقول اذا امرنا
الشارع بفعل فى وقت معين فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة دالة على ان الغرض
لم يتعلق بخصوص الوقت او لا اما الاول فلا خلاف فى وجوب القضاء لكن لا من
مجرد الامر بل من الامر الخارجى اذ فكان خارجا عن محل النزاع واما الثانى فلا يخ
اما ان يكون هناك قرينة دالة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين او لا اما الاول
فلا خلاف فى انه لا يدل على القضاء اصلا فلا نزاع فيه ايض واما الثانى فقد
اختلفوا فيه فمنهم من قال بان القضاء بامر جديد ومنهم من قال بانه بنفس الامر الاول

وفائدة الخلاف ان الامر اذا صدر من الشارع ثم فات المامور به فالاصل
فيه عدم القضاء حتى يصدر منه امر بوجوبه عند الاولين والاصل فيه القضاء
حتى يصدر ما يدل على عدمه عند الاخرين واذا عرفت هذا فقول الشيخ والاكثر
من المعتزلة والاشاعرة على ان الامر بالموقت احترز به عن غير الموقت كصلوة
الزلزلة اذ لا قضاء فيه بل يكون الفعل واجبا حتى ياتى به فهو خارج عن محل
النزاع وفيه اشعار بان الوقت داخل فى المامور به وقيل بناء على ان المط
ايقاعه فيه لا يكفى فى وجوب قضائه لو فات اى الموقت موسعا كان او
مضيقا والاولى حذف الوجوب لئلا يتوهم تخصيص البحث بالواجب لعدم
انما قال نور الله مرقده الاولى ولم يقل الصواب لانه يمكن حمل
دلالة صم الخميس مثلا على صوم غيره بوجه من وجوه الدلالة من المنطوق والمفهوم
فاذا لم يكن فيه دلالة عليه لم يفهم منه وجوب قضائه لا يقال قول السيد لعبده
خط هذا الثوب يوم الخميس يشعر بانه ان لم يقدر عليه فيه فيوما اخر وايضا
معنى صم الخميس والا ففيما بعده لانه يقال القرينة دلت على جعل غير الخميس
ايضا وقتا للخياطة وهى حاجته الى الثوب لا الى الثوب المخيط يوم كذا و
دلالة صم الخميس على الصوم فيما بعده ان كان بحسب الوضع فلا نزاع فيها لو سلم
ذلك وان كان باعتبار ان الامر بالمركب امر باجزائه فالصوم المطلق مامور به
فان تعذر ايقاعه فى الزمان المعين وجب ايقاعه فى الزمان الثانى فالجواب
عنه ما سياتى واحتمال اختصاص جهة الحسن المقتضية للامر به اى بذلك الوقت كام

السيد عبده بلبس الفاخر يوم العيد ولا شبهة فى ان العبادات قد تكون مصلحة فى
وقت دون غيره كما تكون مصلحة لبعض الشروط او الصفات الا يرى ان الامساك
المخصوص مصلحة فى النهار دون الليل وفى شهر رمضان دون غيره والوقوف
بعرفة يكون مصلحة فى وقت مخصوص وقد جرى الوقت فى المصالح مجرى سائر الشروط
واذا كان كذلك جاز ان يكون لخصوص الوقت مدخل فى الايجاب فاذا انتفى انتفى
واستدل الحاجبى على هذا المطلب بوجهين آخرين الاول حاصله انه لو وجب الفعل
بعد الوقت الاول بالامر الاول لا اقتضاه ولو اقتضاه لكان الفعل فيما بعد ذلك
الوقت اداء ايضا اما الملازمة الاولى فبينة واما الثانية فلانه مخير بينهما بان يقول
صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثانى فى هذا اداء بالاتفاق
لا قضاء فكذا الثانى فيما نحن فيه وهذا باطل اتفاقا قال الثانى لو وجب بالاول
لزم ان يكون الوقتان متساويين لا قتضاء احدهما لا بعينه فلا يعصى المكلف بالتاخير
قصدا كما لا يعصى بترك بعض الخصال والاتيان بالآخر وهو باطل اتفاقا قال المص ضعفهما
بقوله والاستدلال بالاداء الى الاداء والتسوية بين الوقتين ضعيف لان الخصم قائل
بان الامر قائل بان الامر تعلق بفعل وبايقاعه فى وقت معين فلما فات الثانى الذى
يحصل به كمال المامور به بقى الاول مع نقص فيه فلا يلزم كون الفعل فى الوقت الثانى
اداء ايضا ولا كون الوقتين متساويين فى الفعل كما لا يخفى واحتج العلامة طاب ثراه
بان الاوامر الشرعية قد يتبع القضاء كاليومية وقد لا يتبعه كالجمعة والعيدين

ولا دلالة للعام على الخاص وبانه سبحانه قال فعدة من ايام اخر وقال النبى من نام
عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد وفيهما نظر
اما فى الاول فلان من قال بوجوب القضاء بالامر الاول وافق المانعين فى عدمه
عند وجود ما يدل عليه فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا اولا واما فى الثانى فلان
دلالة الامر على القضاء اكثر فائدة احتج المخالفون بوجوه كثيرة اقواها ما اشار
اليه المص بقوله قالوا اولا امرنا بالصوم وبتخصيصه لوقت كالخميس وذلك لان
صوم يوم الخميس مركب من الصوم وايقاعه فى الخميس والامر بالمركب امر بكل واحد
من اجزائه وبفوت الثانى لا يفوت الاول بالضرورة كما فى الوجوب اذا نسخ فانه
يبقى الجواز وقالوا ثانيا الوقت كاجل الدين فكما ان انقضاء الاجل لا تاثير له فى
سقوط وجوب اداء الدين فكذا انقضاء الوقت لا تاثير له فى سقوط وجوب اداء
الفعل وقالوا ثالثا يلزم اداؤه اى اداء الفعل بعد الوقت الغايت لو وجب
بامر جديد لانه امر بالفعل بعد ذلك الوقت فيكون ما ياتى به فى وقته لا بعده وهو
الاداء قلنا صوم يوم الخميس وان كان مركبا متعددا عقلا ولفظا لكن التعدد
فيه خارجا عن العقل يعنى باعتبار ما صدق ذلك المركب عليه وهو المامور به ممنوع
لجواز ان يكون شيئا واحدا بسيطا يعبر عنه بذلك المركب توضيحا له بل الحق هذا كما
قالوا ان الكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن
هويتهما فى الخارج واحدة فلا تمايز بينهما فيه بل فى الذهن فقط فزيد هو الانسان

قوله وهو المامور به وذلك لان المطلوب هو الوجود الخارجى ٥

وهو الناطق ولا تعدد فى الخارج بان يكون الحيوان موجودا فيه وينضم اليه موجود آخر
هو الناطق فيحصل منهما مهية الانسان ثم ينضم اليها موجود آخر هو
التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى لم يصح
حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة لانه يقتضى اتحاد الموضوع
والمحمول فى الوجود الخارجى لئلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكذب لا يقال
المحمول ان كان عين الموضوع لزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون
هناك حمل لان المقصود من حمل العام على الخاص ان هذين المفهومين
المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم ذلك
على انا لو سلمنا تركيبه فى الخارج منعنا بقاء احد الجزئين عند انتفاء الآخر لجواز
ان يكون مشروطا بذلك الآخر فينتفى بانتفائه لا يقال هذا مدفوع لان استلزام الامر
بالمركب الامر بكل واحد من اجزائه ظاهر وهو يقتضى وجوب كل واحد من اجزائه وما
ذكرت من انتفاء كل واحد من الاجزاء بانتفاء واحد منها مرجوح فلا يمنع الظاهر لانا
نقول وجوب كل واحد منها ظاهر اذا لم ينتف واحد منها واما على تقدير انتفائه فلا نم
ذلك واشتغال الذمة بالدين مطلقا بحيث لا يكون للاجل مدخل فيه بدليل صحة تقديم
ادائه عليه وعدم اشتغال الذمة بالعبادة كذلك فارق بينهما فقياس احدهما على
الآخر مع الفارق فلا يسمع واستدراك الغايت وهو الفعل المامور به اولا او المصلحة
التى فى وقته المقدر له شرعا اولا مانع من ان يكون الفعل فى الوقت الثانى اداء

اذ الاداء يشترط فيه ان لا يكون كذلك فالملازمة ممنوعة فصل قيل المطلق
بالامر عند تعلقه بفعل مطلق غير مقيد بجزئى من جزئياته اصلا كقولنا اضرب
اى لا مرة ولا بالقرينة ٥
فعل جزئى مطابق للمهية الكلية اما لانه ليا ويها عند تجرده عن الهويات
الجزئية واما لانها تصدق عليه على عكس ما يقوله المنطقيون من ان الكلى
مطابق للجزئى بمعنى انه صادق عليه وفيه بحث لان قولهم المطلوب فعل جزئى
ان ارادوا انه جزئى معين فهو بط قطعا اذ اللفظ لا يقتضى اختصاصه به وان
ارادوا انه جزئى من جزئياته لا على التعيين فالمط وهو واحد من جزئياته كلى فوقعوا
فى المحذور الذى فروا منه لا هى اى ليس المطلوب بالامر تلك المهية الكلية لاستحالتها
اى لاستحالة وجودها خارجا لانها لو وجدت لزم تعددها كلية فى ضمن
الجزئيات فمن حيث انها موجودة فى الاعيان يكون جزئية حقيقة ومن حيث انها
المهية الكلية تكون كلية وانه محال واذا استحال وجودها فى الخارج لم يجز
طلب ايجادها فيه لاستحالة التكليف بالمحال اتفاقا وفيه نظر لانه يجوز اتصافها
بالكلية نظرا الى الذات وبالجزئية نظرا الى الهويات كما يجوز اتصاف مفهوم واحد
بالجنسية والنوعية نظرا الى اختلاف الجهات ثم القايلون بان المطلوب فعل
جزئى منهم الحاجبى وانت خبير بان قوله هذا يناقض قوله الامر لا يدل على التكرار
ولا على المرة بل يطلب به الطبيعة من حيث هى ويخالف ما اجمعوا عليه من ان المصادر
المنونة للطبيعة من حيث هى كما صرح به صاحب المفتاح فى بحث التعريف باللام

قوله لانه يكون بدلا لا على مرة او تخصيصا بالجزء ٥

وتوجيه كلامه بان ما ذكره فى هذا المقام مبنى على انه لما كان المطلوب هو
الطبيعة من حيث هى ولا يمكن وجودها الا فى ضمن فرد كان المطلوب بالاخره
هو فرد ما فيصير النزاع لفظيا فلا ينافى الاجماع ولا ما ذهب اليه ليس على
ما ينبغى لانه مع بعده لا يناسب سوق كلامه حيث قال اذا امر بفعل مطلق
فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للمهية لا المهية وقيل بل المطلوب بالامر هى
اى المهية الكلية لتقييده اى الجزئى بالمشخصات والمطلوب مطلق اى غير مقيد
بها فالجزئى غير مطلوب فالمطلوب هو المهية اذ لا مخرج عنهما ولك ان تعكس
وتقول المطلوب غير مقيد والجزئى مقيد فالمطلوب غير جزئى ولك ان تقول الجزئى
مقيد وما تعلق به الطلب مطلق والمطلق لا يدل على المقيد بوجه لا يقال الامر بالمهية
يستلزم الامر بجزئى منها لان ايجادها لا يمكن الا بايجاده فيلزم ان يكون ايجاد
الجزئى مامورا به لانا نقول ذلك مسلم الا ان الكلام فى ان المطلوب اولا ما هو
والجزئى على ما ذكرتم ليس مطلوبا اولا بل ثانيا والمطلوب اولا هو المهية ومنشأ
الاختلاف فى هذه المسئلة الاختلاف فى وجودها اى المهية لا بشرط ان تكون
مع بعض العوارضات وان لا تكون اعنى المهية المطلقة الصالحة لان تقارن به
وان لا تقارن فمنهم من قال بعدم وجودها فلا تطلب لما مر ومنهم من قال
بوجودها وهو الحق عند المص كما اشار اليه بقوله والحق وجودها اى المهية
لا بشرط وهى الكلى الطبيعى فى الاعيان بوجود افرادها لا من حيث كونها

جزء منها بل من حيث انه يوجد شىء تصدق هى عليه ويكون عينه بحسب الخارج
وان تغاير بحسب المفهوم هكذا قيل والاحسن ان يقال المراد انها موجودة
فى ضمنها فانه اذا وجد زيد مثلا وهو فى ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا
موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا والغرض
ان ما هو هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا
ضرورة وقد صرح صاحب الشفا بوجودها اعيانا وقال صاحب التجريد والشىء
وقد يوجد لا بشرط شىء وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج وهو جزء من الاشخاص
ولا خفاء فى انه ظاهر لوجودها اعيانا وما قال بعض الشارحين من ان المراد ان ما صدق
عليه اعنى الشخص موجود ليس على ما ينبغى لان هذا يجعل النزاع لفظيا ومع هذا
لا يلائم ظاهر قوله وهو جزء من الاشخاص فتطلب اى المهية لا بشرط ولما كان لقائل
ان يقول المامور على ما قلتم هو المهية الغير المقيدة بشىء اعنى المهية المطلقة والموجود
فى الاعيان ليس هذه بل المهية المقيدة فالماتى به غير مامور به اجاب عنه بقوله
ومطلقها لا ينافى مقيدها لان عدم اعتبار الشىء لا يستلزم اعتبار عدمه
بل مطلقها يشمله كشمول الكلى لجزئياته ولذا قيل الامتثال بها يتوقف على احد
واحد من المقيدات فى الوجود فيكون المقيد واجبا ايضا من باب المقدمة والقول
بان منشاء النزاع عدم التفرقة بينها اى بين المهية بشرط لا شىء وهى المهية
المجردة وبلا شرط بعيد لان الفرق بينهما جلى لا يشتبه على عاقل ويمكن ان يقال

مراد هذا القائل ان بلا شرط يشمل بلا شرط شىء وبلا شرط لا شىء و
المهية بشرط لا شىء غير موجودة اتفاقا فبقى الاختلاف فى المهية لا بشرط
شىء فمن قال انها غير موجودة لم يفرق بين المهية بشرط لا شىء ولا بشرط شىء
فمرجع المنشائين واحد فتدبر فصل النهى لم يعرفه لانه يستنبط من
تعريف الامر بادنى توجه ولانه يختلف باختلافه لفظ فمتى لم يتبين انه ما هو لم
يمكن تعريفه للتحريم اى يفيد حرمة المنهى عنه يعنى يفيد وجوب الانتهاء عنه
وضعا لا للكراهة ولا لهما ولا للقدر المشترك بينهما واما البواقى من المعانى
التى يستعمل النهى فيها كالتحقير وبيان العاقبة والدعاء والياس والارشاد
فلا يقتضيها بحسب الوضع اتفاقا للتبادر اى لتبادر التحريم الى فهم السامع اذا
سمع النهى وهذا من آيات الحقيقة ولا للتوقف وفهم امر آخر ولذم العبد عرفا
على الفعل بعد قول السيد لا تفعل فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولنحو قوله تعالى
وما نهيكم عنه فانتهوا امرنا بالانتهاء عن المنهى عنه والامر للوجوب فيكون
الانتهاء عنه واجبا وهو التحريم فان قلت التحريم مستفاد من خارج وهو
الامر بالانتهاء لا من مجرد النهى والكلام فيه قلت العلم بالتحريم مستفاد
من خارج لا نفسه وبينهما بون بعيد وهل المطلوب بالنهى فى قولنا لا تتحرك
مثلا كف النفس ومنعها عن الحركة وهو الذى عبر عنه صاحب المنهاج بفعل
الضد او عدم الفعل والفرق بينهما ان الثانى يقارن الاول بخلاف الاول فانه

ليس يلزم منه ان يقارن الثانى لجواز ان لا يفعل الفعل ولم يخطر بالبال الكف عنه
فاندفع ما قيل من ان الكف ترك الفعل لا فرق بينهما قولان ذهب الاكثرون
منهم صاحب المنهاج الى الاول والاقلون منهم الغزالى وابو هاشم الى الثانى
حتى العلامة فى الكتابين ذهب فى التهذيب الى الاول وفى النهاية الى الثانى
فللاول عدم تاثير القدرة فى الثانى عدم الفعل لانه عدم اصلى فهو حاصل قبل
القدرة فلا يكون اثرا لها فلا يكون مطلوبا لاستحالة تحصيل الحاصل فيكون
المطلوب هو الاول لعدم القائل بغيرهما وفيه نظر لان القدرة نسبتها الى طرفى
الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لانه
يلزم ان يكون صفة القدرة فى الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة وللثانى غلبة
الغفلة عن الاول اى عن كف النفس فان تارك الزنا مثلا قد لا يخطر بالبال عمره
كف نفسه عنه مع انه يعد فى العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على مجرد الترك من غير
نظر الى تحقق الكف عنه وذلك دليل على ان المطلوب هو الثانى دون الاول ولما كان
ممتثلا ولما كان المدح على مجرد الترك حسنا وهذا اظهر لان قولنا لا تفعل
ظاهر فى طلب ترك الفعل وعدمه ومقتضى العدول عنه مدفوع بما اشار اليه
بقوله وتاثير القدرة فى الاستمرار اى فى استمرار العدم المضاف فان المكلف
يقدر ان يفعل الفعل المضاف اليه ويوجد حقيقته فلا يستمر العدم المضاف
وان لا يفعله فيستمر فالعدم مطلوب باعتبار الاستمرار كما مر فى تعريف الحكم

فصل النهي المطلق للدوام عند الاكثر فيحمل عليه الا اذا صرف عنه صارف واذا
كان للدوام كان للفور ايضا لان الدوام يستلزمه والمرتضى واتباعه قالوا النهي
ومن نفى الدوام نفى الفور ايضا كما صرح به صاحب المعالم وغيره ه
كالامر فلا يقتضي المرة والدوام بل هو القدر المشترك بينهما ووافقه الفخري في
ذلك ونسب القول بالدوام الى الشهرة والعلامة مولانا قال في النهاية انه
يدل على الدوام وقال في التهذيب انه لا يدل عليه لنا استدلال السلف به
اي بالنهي على دوام اي النهي والمنهي عنه من غير نكير فيكون اجماعا منهم
وحجة في مدلولات الالفاظ واحتج بعضهم بان ترك الفعل في شيء من
الاوقات امر عادي فلا حاجة فيه الى النهي فلولا انه للدوام لكان صدوره
عبثا والجواب ان الترك نوعان عادي وامتثالي والثاني انما يترتب على
النهي وبه يحصل الثواب فلا يكون صدوره عبثا واحتج بعضهم بان النهي
يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال
كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد ما يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود
لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو ينافي مقتضى النهي والجواب ما اشار اليه بقوله
والمستدل بالمنع من ادخال الماهية في الوجود ان عنى المنع منه دائما فمصادرة لانه
المطلوب والا اي وان لم يعن ذلك بل عنى اعم من ان يكون دائما او غير دائم لم
ينفعه ذلك الاستدلال لان قوله وهو انما يتحقق باطل ح بالضرورة بل
اللازم على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب العلامة عن هذا الاعتراض

بان فيه

بان فيه نظرا لان الامتناع عن ادخال الماهية انما يتحقق مع الدوام اذ مع
عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه لا يخفى ما فيه قالوا اي المرتضى واتباعه
ورد اي النهي لهما اي للدوام وعدمه كقوله تعم ولا تقربوا الزنا فانه للدوام
ونهي الطبيب المريض عن اكل اللحم فانه ليس للدوام فيشترك اي فيكون للقدر
المشترك بينهما لا لهما ولا لاحدهما لاصالة عدم المجاز والاشتراك وتقييد
بالدوام نحو لا تزن ولا تسرق ابدا ونقيضه نحو لا تاكل السمك ولا تشرب اللبن
في هذه الساعة بلا تكرار في الاول ولا نقض في الثاني قلنا قرينة التوقيت
وهي المرض قائمة فكانه قال لا تاكل اللحم الى وقت الصحة فالنهي ههنا لعدم الدوام
مجازا ونحن لا نقول بعدم جوازه بل نقول بانه للدوام مجردا عن القرائن والتصريح
بما علم ضمنا تاكيدا له شايع فالتقييد بالدوام فقرينة تجوز خارج عن محل
النزاع ولم يتعرض له المص لان الجواب الاول يدفعه ايضا فصل في بيان
مسئلتين احديهما ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه مطلقا او لا يدل
عليه مطلقا او يدل عليه في العبادات دون غيرها والاخرى انه على تقدير عدم دلالته
عليه هل يدل على صحته ام لا ولا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم معنى الفساد
فنقول الفساد في العبادات عدم الاجزاء سواء فسر بما لا يوافق امر الشارع او بما
لا يسقط القضاء كما لو قال الشارع لا تصم يوم العيد فلو صمت عن قضاء رمضان
او نذر او كفارة لا يقع مجزيا فلا يقع الخروج عن العهدة وفي المعاملات عدم

[هامش: ... والمراد بالصحة والفساد ... في العبادات ... والمعاملات ... ه]

قوله بل شرعا على الفساد لا لغة هذا التفصيل ما ذهب اليه جماعة منهم المرتضى رحمه الله تعالى واليه ميل المص في الحاشية ه

كونها سببا مفيدا لاحكامها وثمراتها المقصودة منها كنهيه عم عن بيع النقدين
متفاضلا فلو باع على وجه التفاضل لم يكن هذا البيع سببا لحل الانتفاع
باحد العوضين اذا عرفت هذا فنقول قوله النهي في العبادات احتراز عن النهي
في غيرها من المعاملات والايقاعات فانه لا يدل على الفساد مطلقا سواء كان
نهيا عنها نفسها او عن جزئها او عن امر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها
لانه لو دل عليه لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت
الدلالة قطعا اما بطلان الاولين فظاهر لان لا تبع مثلا ليس موضوعا لعدم ترتب
اثره عليه ولا المعنى هو جزءه واما بطلان الثالث فلان شرطه اللزوم الذهني وهو
مفقود فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب اثره عليه لعينها كالصلوة
او جزئها كالقراءة او شرطها كالطهارة يدل شرعا على فسادها لا لغة فان
الواضع للغة ربما لا يخطر بباله الاجزاء وعدمه فليس في لفظ النهي ما يدل
عليه قطعا لكشفه اي النهي عن قبح المأتي به لان تعلق النهي به يتوقف عند
القائلين بحكم العقل على وجود وصف يقتضيه وهو القبح فهو غير المامور به
لوجوب اتصافه بالحسن والفعل الواحد بالشخص يمتنع اتصافه بالضدين معا واذا
لم يكن مامورا به لم يكن مجزيا وهذا معنى الفساد وبهذا القدر يتم الدليل فلا حاجة
الى قوله فلا امتثال بل الاولى تركه لئلا يرد انه قد لا يكون هناك مامور به كالنهي
عن صلوة الحائض مثلا فلا يصح ذلك التفريع مطلقا وعلى تقدير وجوده جاز

ان يكون

ان يكون المأتي به متضمنا له كصوم الوصال وعدم الامتثال ح ممنوع
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون للفعل الواحد جهتان متغايرتان مقتضيتان
لتعلق امرين متقابلين به كالصلوة المكتوبة في الدار المغصوبة فلا يلزم من
كشف النهي عن قبح المأتي به كونه غير مامور به اصلا والجواب عنه بان الجهتين
فان لها جهتان جهة باعتبار ذات الصلوة وجهة باعتبار عارض
ان تغايرتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متغايرين لا بشيء واحد
وهو غير ما نحن فيه وان تلازمتا كان كل واحدة منهما من ضروريات
الاخرى واذا كان كذلك كان تعلق الامر باحديهما يستلزم تعلقه
بالاخرى لما مر من ان الامر بشيء امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق النهي بهذه
الجهة لزم ان يكون شيء واحد هو مامور به ومنهي عنه فيعود المحذور وليس
بسديد اما اولا فلان الامر بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك
الاول دفع لهذا الجواب بعد اختيار الشق الثاني والثاني دفع له بعد اختيار الشق الاول
الشيء لا بما يقارنه ويلازمه كما مر واما ثانيا فلانه ليس المامور به و
المنهي عنه نفس الجهتين بل الشيء الذي هاتان جهتاه فلا يلزم على تقدير
تلازمهما تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد ولما كان هذا الدليل
مختصا ببعضهم اشار الى دليل آخر اعم منه بقوله ولامتناع اي النهي مع
وهو من قال بحكم العقل
تساوي الحكمتين حكمة الامر وهي الجهة المرجحة للفعل وحكمة النهي وهي
الجهة المرجحة للترك سواء اريد بالجهتين الحسن والقبح كما نقوله او ترتب
المصلحة والمفسدة كما يقوله الاشاعرة فان افعاله تعم واحكامه لا تنتج عندهم

عن حكم ومصالح مقصودة راجعة الينا وان لم يكن واجبا وذلك لان
الحكمتين اذا تساويا تعارضتا وتساقطتا فكان النهي عنه ممتنعا لخلوه عن
الحكمة او مرجوحية حكمته اي حكمة النهي بل امتناع النهي في هذه الصورة
اولى منه في الصورة الاولى لان الصحة ترجح باعتبار قدر زايد خالص عن معارض
وامتناع الصحة مع رجحانها اي حكمة النهي لخلو الفعل عن المصلحة لسقوطها بالمعارض
الذي هو اقوى منها فالنهي ح يدل على امتناعها وهو عبارة عن فساد
المنهي عنه واستدل من قال بان النهي يدل على الفساد لغة ايضا بان الامر يقتضي
الصحة والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا النقيض
الصحة وهو الفساد والجواب لا نم ان الامر يقتضي الصحة لغة بل يقتضيها شرعا ونحن
نقول بمثله في النهي ولو سلم فلا نم ان النقيضين مقتضاهما نقيضان لجواز اشتراكهما
في لازم واحد كتاثر الحاسة من الحرارة والبرودة ولو سلم فلا نم ان النهي يقتضي
الفساد لان حكم الامر انه يقتضي الصحة فنقيضه انه لا يقتضيها ولا يلزم منه انه
يقتضي عدمها اعني الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول
والعام لا يستلزم الخاص والشيخ ساوى العبادة بغيرها في الدلالة على الفساد
والدليل المذكور جار فيرى في غير العبادة ايضا والمباحث على الفريقين مستظهر
لكثرة جهات البحث فان لنا ان نقول على المخصص لو تم الدليل المذكور على عدم
دلالته على الفساد في المعاملات لجرى في العبادات ايضا وعلى من عمم الحكم امتناع

الصحة

الصحة بمعنى ترتب الاثر على تقدير رجحان حكمة النهي ممنوع اذ من الجائز انتفاء
الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال
الملك عليه والمسئلة الثانية ما اشار اليه بقوله قال ابو حنيفة وتلميذه محمد بن
الحسن الشيباني قال لا يدل النهي عن الشرعيات كالبيع والصلوة ونحوهما
مما اعتبر له الشارع زايدا على ما يعتبر في وجوده الحسي اركانا وشرايط مخصوصة
واما ما لم يعتبر فيه ذلك من الافعال الحسية كالقتل والزنا فالنهي عنه لا يدل
على صحته بالاتفاق على صحة المنهي عنه على معنى انه اذا كان امرا شرعيا لا يكون
النهي عنه موجبا لقبحه في عينه بل يوجب قبح امر لازم او مفارق بحيث يمكن
ايقاعه على وجه شرعي وان كان ناقصا قليل الثواب حتى انه ينعقد عنده نذر
صوم يوم العيد ولو صام خرج به عن العهدة الا انه لا يجب عليه القضاء اذا افسد
او ترك والا اي وان لم يكن صحيحا لامتنع شرعا ولا يتصور له وجود شرعي واذا
امتنع فلا يمنع بالنهي عنه كما لا يمنع الاعمى عن الابصار لان التكليف للابتلاء
والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه يتصور وجوده من المكلف
باختياره ليقع مبتلا بين ان يفعل فيعاقب او يكف فيثاب ولكان المنهي عنه
كالصوم في قوله لا تصم في العيدين مثلا غير الامر الشرعي لان الشرعي المعتبر هو
الصحيح لا الفاسد كالامساك المطلق في العيدين وهو معنى لغوي لا الصوم
الشرعي الذي هو امساك المخصوص مع النية واللازم باطل للاجماع على انه

النهي عليه بانه شيء من الدلالات

لو امسك فيهما بغير نية لما اثم ولوجوب حمل اللفظ في الشرع على معناه الشرعي
والجواب عن الاول انه ان اريد بالامر الشرعي المسمى به شرعا وان لم يكن ماخوذا
مع شرايطه فالملازمة الاولى ممنوعة لان النهي يتعلق ح بذات الفعل فقط
وعدم صحته لانتفاء شرايطه لا يوجب امتناعه لجواز وجوده وهو مشتمل
عليها وان اريد به الشرعي المعتبر المقترن مع جميع الشرايط الوجودية والعدمية
فهي وان كان مسلما باعتبار ان النهي ح يتعلق بايقاع الفعل فلو لم يكن الايقاع
صحيحا كان ممتنعا لكن منعنا الملازمة الثانية وهي قوله فلا يمنع وقلنا امتناعه
اي المنهي عنه بهذا المنع الذي حصل بالنهي لا يمنع آخر سابق عليه وهذا لبين يمتنع
كما يقال في تحصيل الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وفيه ان
الماخوذ مع جميع الشرايط لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا بالذات اذ المنافي للصحة على
هذا التقدير ليس الا ايقاعه فلو كان ايقاعه منافيا لها كان عدمه شرطا لتحقق
مسماه الشرعي والماخوذ مع جميع الشرايط التي من جملتها عدمه ممتنع بالذات
قطعا فلا يمنع اصلا لا بهذا المنع ولا بغيره فان ذلك مثل النهي عن الصعود الى السماء
بل هذا اقرب لان الصعود غير ممتنع لذاته فالاولى منع الملازمة الاولى بمنع انحصار
الشرعي في الشرعي المعتبر فليتامل والجواب عن الثاني بالمنع والنقض اما الاول فاشار اليه
بقوله والشرعي غير منحصر في المعتبر وهو الصحيح المجتمع للشرايط بل المراد به هنا ذو الصورة
المعينة اي ما سماه الشارع صوما وصلوة مثلا وان فسد لفقدان جملة من شرايطه

فالملازمة

فالملازمة ح ممنوعة لان الصحة اخص من الشرعية وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
العام على انه لو انحصر الشرعي في المعتبر لكان بطلان اللازم ممنوعا وقيل يلزم
مع ذلك ان يكون الشرايط الوجودية والعدمية اجزاء للامر الشرعي او الشرعي المعتبر
هو المقرون بجميع الشرايط وهو باطل بالاتفاق وقد يجاب عن هذا بان المعتبر
هو المقيد لا المجموع واما الثاني فاشار اليه بقوله مع النقض اجمالا بصلوة
الحايض المنهي عنها لقوله صلعم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه بمنزلة ان يقول لا
تصلي فيها مع انها لو صلت لم يكن صحيحا بالاتفاق وحملها على المعنى اللغوي
وهو الدعاء متعذر لعدم وقوع النهي عن الدعاء اتفاقا وهذا مما يؤيد المذكور
لان المراد بالصلوة ليس الصلوة الشرعية لفقدان شرطها وهو الطهارة وببيع
الملاقيح وهي الاجنة في البطون فانها لو بيعت لم يكن صحيحا فلو دل النهي على
الصحة لزم اما القول بصحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته واما الاعتراف بتخلف
الدليل عن المدلول واللازم بكلا قسميه باطل وقد يجاب عنه بان دلالة النهي
على الصحة ظاهرة لا قطعية فقد يتخلف عن النهي لعارض راجح كما في دلالة الامر
على الوجوب والنهي على الحرمة المطلب الثاني في العام والخاص لما كان العام
اصلا للتخصيص لان الخاص عام مع قيد يخصصه ببعض افراده وكان فصول وجوه
بخلاف الخاص قدم حده وما يتعلق به فقال قيل القايل هو ابو الحسين البصري
العام هو اللفظ وهو كالجنس لشموله العام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني

الكلية الشاملة لجزئياتها فانها غير متصفة بالعموم عنده حقيقة وان اتصف به
عند الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي والفعل فانه لا عموم له اذا كان مثبتا
لا بحسب الاقسام والجهات ولا بحسب الزمان والمكلفين المستغرق لما يصلح اى ذلك
اللفظ له من المعاني واريد بالاستغراق معناه اللغوي وهو ان لا يخرج شئ من المعدود
الذي يمكن ان يفيده اللفظ فلا يلزم من تعريف العام الاصطلاحي به تعريف
الشئ بنفسه وبه خرج المضمرات والنكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا
عددا كانت النكرة او غيره فان رجلا مثلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا بطريق
البدل ونقض عكسا بالمسلمين والرجال ونحوهما من الجموع المعرفة باللام المتناولة
لكل فرد فردان اريد بالموصول الجزئيات اى جزئيات مفهوم ذلك اللفظ لان عمومية
كل واحد منهما باعتبار شموله الاجزاء كما هو الحق لا باعتبار شموله الجزئيات من
الجموع المتعدده فلا يصدق عليه الحد فلا يكون جامعا وبالرجل ولا رجل و
نحوهما من المفرد المستغرق ان اريد به الاجزاء لان عموميتهما باعتبار الجزئيات من
افراد الرجل لا باعتبار الاجزاء فلا يصدق الحد عليهما فلا يكون جامعا واذا
اراده خصوص احد هذين الامرين فتعين اراده الاعم الشامل لهذا او ذاك فانتقض
طردا بزيدين وزيدين ونحوهما من المثنى والمجموع المنكرين والجمل نحو ضرب زيد
عمروا وعشرة وامثالها فان كل واحد من هذه الالفاظ وان لم يكن مستغرقا
لما يصلح له من الجزئيات بل تنا وله لتناول احتمال لكنه مستغرق لما يصلح له

من الاجزاء فيصدق الحد عليه بهذا الاعتبار مع انه ليس بعام وانت خبير
بان هذا انما يرد على تقدير الاعم يرد على تقدير تعلق الاراده بالاجزاء فقط
فلا يكون مختصا باراده الاعم كما يشعر به ظاهر كلامه وقد شيد اى هذا الحد
بتمحلات الاول ان المراد بالموصول الجزئيات وعموم الجمع انما هو باعتبار تناوله
للجماعات دون الاحاد ورد هذا بانه خلاف التحقيق اذ التحقيق ان الجمع كالمفرد
المعرف عموم باعتبار شموله للاحاد فني نحو لا احب الظالمين ينتقلون الى
عدم محبة احد من الظلمة ابتداء من دون خطور الجموع ببالهم الثاني ان
المراد بالجزئيات ما يكون جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه
ذلك اللفظ حقيقة كالرجال والمسلمين او حكما كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ
يرادف المراة الثالث ان اللام يبطل معنى الجمعية فح يصدق على الرجال
والمسلمين انهما يستغرقان جميع جزئيات مفهومهما بعد دخول اللام وزاد الفخر
في هذا الحد قوله بوضع واحد لئلا ينتقض طردا بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه
فان صلوحه لها انما هو باوضاع متعدده لا بوضع واحد فلولا هذا القيد لدخل
في الحد مع انه ليس من افراد المحدود وكذلك يخرج به اللفظ اذا استعمل في معناه
الحقيقي والمجازي وفيه نظر اما اولا فلان المشترك على تقدير جواز استعماله
في معانيه وان كان مستغرقا لها لكنه لا يستغرق لجميع ما يصلح له لانه يصلح لكل واحد
واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز

فهما يخرجان بالقيد الاول واما ثانيا فلان المراد بالموصول ان كان ما وضع اللفظ
بازائه حتى يكون العام عباره عن لفظ يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية بوضع
واحد كان باطلا بالضرورة لاستحالة ان يكون اللفظ موضوعا لكل واحد من
المعاني المتكثرة على الاستقلال بوضع واحد ولان اللفظ اذا دل على الماهية
مع جميع جزئياتها كان عاما بالاتفاق وان كان المراد به جزئيات مدلول
ذلك اللفظ فلا حاجة الى قوله بوضع واحد لاخراج المشترك فان مدلولاته ليست
جزئيات المدلول بل كل واحد منها مدلوله بالاستقلال وانما اهمل ابو الحسين
هذا القيد لان اللفظ عنده لا يصلح للاطلاق على معناه الحقيقي والمجازي
ولا للاطلاق على معنييه الحقيقيين وقد يقال وعكسا ايضا فان القرء مثلا
اذا قصد به جميع الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما
يصلح له لانه غير شامل لجزئيات الحيض مع انه صالح لها فلولا التقييد بهذا القيد
لما صدق عليه حد العام مع كونه عاما فلزم ان يكون الحد غير منعكس الغزالي العام
هو اللفظ خرج به غيره مما ذكرناه الواحد خرج به الالفاظ المركبة الدالة على معاني
مفرداتها نحو ضرب زيد عمروا ويمكن اخراجها بالثالث لان دلالتها على شيئين
انما هي من جهتين لا من جهة واحدة ومنه قيل ان تقييد اللفظ بالواحد مما لا يحتاج
لان ضرب زيد عمروا دال على زيد انما لاشتماله عليه وكذا على عمرو ومما جهتان
اليه الدال خرج به المهملات وفيه نظر لانه ان اريد بالدلالة المطابقة خرجت
به المركبات فلا حاجة الى الواحد وان اريد بها اعم منها ومن التضمن دخل في الحد

مثل الاثنان والعشرة وغيرهما مما مدلولات تضمنية من جهة واحدة خرج به
المشترك باعتبار مفهوميه لان دلالته عليهما من جهة وضعين ودخل باعتبار
جزئيات كل واحد منهما على شيئين فصاعدا خرج به المفردات مثل زيد ورجل
في الاثبات ونقض عكسا بالموصول فانه بصلته عام وليس لفظا واحدا وبالمستحيل
فانه عام شامل لكل مستحيل ومدلوله ليس بشئ لان الشيئية تساوق الوجود
وطردا بالمثنى والجمع المجرد عن اللام والاضافة فان الحد يصدق عليهما مع انهما
ليسا من افراد المحدود وكذلك ينتقض طردا بنحو الرجال اذا اريد بها قوم معهودون
ثلثة او ما فوقها وقد يصلح بتكلفات فيجاب عن الاول بان الموصول وحده عام والصلة
خارجة رافعة لابهامه ولو سلم فالمراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني كالرجال
لان الموصول مبهم لا يعلم انه لماذا الا بعد الصلة
فانه لا يختلف بارادة اى فرد منه ولا خفاء في ان الموصول مع صلته كذلك فان قولنا
الذي ياتيني فله درهم لا يتغير بتعدد الاتي من زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات
وقد يجاب عنه بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان الموصول مع صلته ليس
بجملة بل هو جزؤها فيصدق الحد عليه وعن الثاني بان المستحيل شئ لغة فان
الشئ عندهم اسم لما يصلح ان يعلم ويخبر عنه وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه
في الكلام وهو كونه ثابتا متقررا في الخارج منفكا عن صفة الوجود وعن الثالث
بان المراد بالشيئين فصاعدا جزئيات مفهوم العام وتناول المثنى لجزئياته تناول
احتمال لا تناول دلالة فلا يصدق الحد عليه وقد يجاب عنه بان المثنى يدل على شيئين

فقط لا على شيئين فصاعدا وبناء هذا الجواب على ان قوله فصاعدا معطوف
على محل المجرور قبله كما في قوله يذهبين في نجد وغورا غائرا فالعام ح ما دل
على شيئين وعلى ما فوقهما ايض والمثنى لما لم يدل على ما فوق الاثنين لم يرد على
التعريف المذكور ولا يرد عليه ان الفاء يؤذن بالتعقيب وهو فاسد لان الفاء للاشارة
الى التقدم الطبيعي لان فهم ما فوق الاثنين يتوقف على فهمهما من غير ان يكون
الموقوف عليه علة للموقوف نعم يرد عليه انه لا حاجة ح الى الشيئين فصاعدا فالاولى
تبديله بالكثير والمص اجاب عنه بان الغزالي يلتزم عمومية المثنى واورد عليه انه
لم يقل بعمومية حيث حصر صيغ العموم في خمسة والمثنى ليس شيئا منها ويمكن دفعه
بانه قال بعمومية الجمع المنكر ولا فرق بينه وبين المثنى وعن الرابع بانه يلتزم ان
الجمع المنكر والمعهود عام فلا يرد عليه ذلك على انه لو لم يلتزمه لامكن دفعه بما
ذكرنا اولا فليتامل الحاجبي ما وهو اعم من اللفظ فان العموم عنده من عوارض
المعنى ايض ومدخل فيه الموصول مع الصلة دال على مسميات وهي تعم الموجود والمستحيل
وبه يخرج المفردات والمثنى نحو زيد و زيدين وفيه شيء وهو انه لا فرق بين زيد و
عشرة في ان الكل واحد منهما مسميات تضمنية فكما خرج الثاني بقيد الاشتراك
كذلك الاول فاخراج احدهما بهذا القيد والآخر بالمسميات تحكم وقد يوجه ذلك
بان المسميات في العشرة اظهر لانها مركبة اعتبارية ليست لها وحدة حقيقية بخلاف
زيد فانه مركب حقيقي له وحدة حقيقية حتى ذهب بعض الناس الى ان ليس له اجزاء

بالفعل

بالفعل اصلا باعتبار امر اشتركت تلك المسميات فيه اي في ذلك الامر وهو يحمل على
كل واحد منها حمل الكلي على جزئياته وذلك الكلي قد يكون معنى حقيقيا للعام
وقد يكون معنى مجازيا كما في عموم المشترك بين مفهوميه فانه باعتبار معنى
مجازي وهو المسمى به وكذا العموم في الجمع المعرف باعتبار الآحاد فانه ايض باعتبار
معنى مجازي وهو ما يسمى باسم جنس المفرد مطلقا قيد لذلك الامر ويمكن ان يجعل
قيدا للدلالة بل هو اولى وفيه انه يخرج عن الحد النكرة المنفية لان عمومها ثبت
بالقرينة والجواب بان النكرة نفسها تدل من غير شركة النفي والنفي قرينة
لكون دلالتها عامة لا يخفى ما فيه ضربة اي دفعة واحدة وهو قيد للدلالة
وقال الحاجبي يخرج باشتركت عشرة بالنظر الى آحادها لان دلالة العشرة
عليها ليست باعتبار امر مشترك بينها وهو مفهوم العشرة فان آحادها اجزاء
لها لا جزئيات فلا يصدق على كل واحد منها انه عشرة وبمطلقا المعهود فانه
يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين ويشكل
هذا بالجمع المضاف مثل علماء البلد فانه عام وهو مع قيد التخصيص وقد يجاب
عنه بان المشترك فيه هو المضاف من حيث انه مضاف وهو في هذا المعنى
مطلق بخلاف المعهود فان فيه مشتركا فيه وهو مقيد بالعهدية فليتامل و
بضربة رجل فانه يدل على مسمياته على البدل لا دفعة ويتطرق اليه البحث من
جهات كانتقاض طرده بمسميات ونحوها من الجموع المجردة فانها داخلة في الحد

مع انها ليست من افراد المحدود عنده وقد يذب عنه بتعسفات كما يقال
المراد بالمسميات اعم من جزئيات الدال ومن اجزائه والجمع المنكر باعتبار اجزائه
يخرج بقيد المشترك وباعتبار جزئياته بقيد ضربة لانه باطلاق واحد لا يتناول
جميع مراتب الجموع وقد يقال المراد بالمسميات الجزئيات فالعام ح ما دل على جميع
جزئياته والجمع المنكر ليس بهذه المثابة وفيه انه لا حاجة ح الى قوله باعتبار امر
اشتركت فيه لان عشرة لا يتناول جميع جزئياته وانه لا يتناول الجمع المعرف فان عمومه
انما هو باعتبار اجزائه عند المحققين ويمكن دفعه بما مر قال العلامة في نهاية الاقرب
ان العام هو اللفظ الواحد قدم فائدة القيدين المتناول بالفعل لما هو له اي ذلك
اللفظ صالح له خرج به النكرات بالقوة لا حاجة اليه لان صلوح التناول انما
يكون بالقوة مع تعدد موارده اي ذلك اللفظ خرج به الدال على معنى الذات الواحد
كالشمس ويرد سبق الصلوح العموم وعدم امكان اجتماعهما في لفظ فلا يصح تقييد
حصول احدهما بحال حصول الآخر مع انتقاض عكسه بالاطفال وعلماء البلد
والموصولات كالذي يأتي وباسماء الشرط كمهما تأكل آكل ولها قوة ما لا يتناول
فعلا من الشيوخ والجهال وملوك الشرق والغرب ويمكن توجيهه بتكلف بان
يقال الصدق الفاعل على الشيء لا يتوقف على اتصافه باصل الفعل بالفعل فمعنى
ما هو صالح ما كان متصفا بالصالحية ثم المراد به ما صح اطلاق ذلك اللفظ عليه حقيقة
ولا يبعد ان يقال هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه نحو الرجال

ولا رجال

ولا رجال او جزئياته نحو الرجل ولا رجل ولا ينتقض طرده بالمثنى والجمع المنكر و
المعدودين والعشرة والجملة لان وضع كل واحد منها ليس للدلالة على الاستغراق
بل للدلالة على معانيها واستغراق الاجزاء انما يحصل تبعا وضمنا فصل
صيغ العموم اي التي يدعى العموم فيها حقائق فيه فقط المراد انها تدل على كل واحد
من افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو ويظهر الفائدة فيما اذا حلف
ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد ولا يعتبر في حصول الحنث مصاحبة
الجميع لا في الخصوص فقط ولا فيه ايضا كاسم الشرط نحو مهما واينما والاستفهام نحو من
وما فانه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر عدل الى ذلك احترازا
عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر والموصول بالذي ليس للعهد نحو من وما
والذي وقدم هذه الثلثة على البواقي لان العمومية انما تثبت لها بنفسها
من غير قرينة بخلاف البواقي لانه اقترن بها ما يوجب عمومها واسم الجنس المعرف
احترز به عن المنكر بلام اي بلام الجنس والعموم دون العهد مثل يا ايها الناس
اعبدوا واحتج العلامة وابو هاشم على عدم عموميته اولا بجواز اكلت الخبز وشربت
الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاء في الرجل كلهم
ولو كان للعموم لصح كما صح جائني الرجال كلهم والجواب ان القرينة قائمة في الاولين والتناسب
اللفظي مفقود في الاخير ثم ان عدم جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ واما بالنظر الى
تضمن كل فرد الدلالة على جميع الافراد فالقياس جواز ذلك وكان قول الاخفش الدينار

الصفر والدرهم البيض بناء على هذه القاعدة وقد لاح من هذا بطلان ما حكم
بر العلامة من مجازية هذا القول او مضافا اذا لم يكن الاضافة للعهد والجمع
ومثله حكم اسم الجمع كذلك نحو العلماء او علماء البلد حكموا بكذا وهو
اسم الجمع مثل الناس والقوم والرهط
بدون التعريف والاضافة لا يعم خلافا للجبائي وانما قدمها على الاخيرة لافادتها
العموم مع القرينة في الاثبات وفي هذا المقام نظر لان المعرف بلام الجنس
مفردا كان او جمعا انما يكون حقيقة في الحقيقة ومجازا في الاستغراق على ما قرر
في علم المعاني فادعاء انه حقيقة في الاستغراق لا يخلو عن اشكال والنكرة المنفية
مطلقا سواء كان النفي صريحا او ضمنيا وسواء باشر النافي نفسها او عاملها
نحو لا رجل في الدار وهل تعلم له سميا واحترز بالمنفية عن المثبتة فانها ليست
للعموم عند المحققين الا ما يفيده عرفا نحو حرمت عليكم امهاتكم حيث يراد بها
تحريم جميع الاستمتاعات واذا وقع الجمع المنكر مثبتا ولم يفد العموم عرفا حمل
على اقل مراتبه خلافا للجبائي حيث ذهب الى انه للعموم وههنا بحث لان النكرة
في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر الطبيعة من حيث هي ويلزم منه
نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فعدها من صيغ العموم بمعنى كونها
حقيقة فيه لا يخلو عن مناقشة وقيل حقايق في الخصوص المراد به بعض ما تناوله
اللفظ وهو مفهوم شامل لابعاض متكثرة فلا يلزم عليهم استبعاد تعدد الاوضاع
لا فيه اي لا في العموم فقط او لا فيه ايضا ففي الكلام اشارة الى مذهبين وهنا مذهب

آخر

آخر وهو الوقف ذهب اليه الاشعري في احد قوليه ووافقه القاضي ابو بكر ولم
يشر اليه المص لعدم الاعتناء به لنا استدلال السلف بها عليه من غير نكير فيكون
اجماعا منهم وان كان سكوتيا وهو كاف في اثبات مدلولات الالفاظ اما
الاستدلال فمنه احتجاج فاطمة عليها السلام على ابي بكر حين منعها في توريثها من
ابيها فدك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة
بل عدل ابو بكر الى التخصيص بما رواه عن النبي صلعم وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
احتج الى فاطمة عليها السلام بعموم الجمع المضاف وابو بكر خصص بعموم المعرف باللام
ومنه احتجاج علي ع في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم ومنه احتجاج ابن عباس في تحريم نكاح المرضعة بقوله تعالى وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم وقال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير ومنه احتجاج
ابي بكر على الانصار حين طلبوا الامام بقوله ع الائمة من قريش وسلم منه
الانصار ولولا العموم لما تم ذلك الاحتجاج اذ يبقى التقدير بعض الائمة من
قريش وهو لا ينافي طلبهم ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قضية قتاله مانعي
الزكوة بقوله ع انا امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
فقد حقنوا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه ابو بكر ولا غيره بل عدل الى التخصيص
بالاستثناء وقال اليس قال الا بحقه والزكوة من حقه فدل هذا على انهما فهما من الناس
اي بحق هذا القول وهو لا اله الا الله
العموم في وجوب قتالهم قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاجهم
على اليهود حين قالوا ما انزل الله على بشر من شيء بقوله تعالى من انزل الكتاب الذي

جاء به موسى فلو لم يكن قول اليهود مفيدا للسلب الكلي لما كان هذا الايجاب الجزئي
صالحا للرد والتكذيب وامثال هذا اكثر من ان يحصى واعترض بان فهم العموم جاز
ان يكون مستندا الى القراين واجيب بان التجويز لا ينافي الظهور والا لامتنع
اثبات مدلول اللفظ والاتفاق في كلمة التوحيد على انها لنفي جميع الهة غير الله تعالى
فلو لم يكن النكرة في النفي للعموم لما اتفقوا عليه والجعالة نحو من رد ضالتي فله كذا
لظهور ان ليس المراد به خصوص احد دون غيره والحنث في لا اضرب احدا اذا ضرب
واحدا والكذب في ما ضربت احدا بعد ما ضرب زيدا وقصة ابن الزبعرى بكسر الزاي
وفتح الباء وسكون العين والالف المقصورة وهي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فاتاه وقال يا محمد اليس
قد عبدت الملئكة والمسيح فتمسك بعموم ما ولم ينكر عليه صلى الله عليه وآله بل خطاه
في ادخال ما ليس بفرد لهذا العام فيه بقوله ما اجهلك يا غلام بلسان قومك اما
علمت ان ما لما لا يعقل ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون احتج من قال بانه للخصوص اولا بان ارادة الخصوص متيقنة سواء
وضع اللفظ له او للعموم لانه اما كل المراد او بعضه بخلاف ارادة العموم فانها مشكوك
فيها لجواز ان يكون اللفظ للخصوص فلا يكون العموم شيئا منهما فجعله للخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه والجواب ما اشار اليه بقوله وتيقن ارادة
الخصوص غير ناهض لان تيقن ارادة الجزء من الكل لا يقتضي منع الوضع للكل الا ترى

ان الخمسة

ان الخمسة متيقنة الارادة من العشرة ولا يقتضي هذا ان يكون لفظ العشرة حقيقة
في الخمسة ولان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم من اللفظ فحمله على الخصوص
وترك بعض الافراد يوجب مخالفة الامر او النهي والاحوط اولى وفيه ان هذا انما
يتم في صورة الايجاب والنهي واما في صورة الاباحة فالامر بالعكس لئلا يفضي
نحو اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان المكلف لو حملها على الخصوص وترك اكرام بعض العالم
الى الحرام وثانيا بانه قد اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي
وفيه اشاره الى ان ذلك المثل ايضا عام مخصص بمثل ان الله بكل شيء عليم
كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل
والجواب ما اشار اليه بقوله والمثل المشهور لا يفيد لان ظهور كونه حقيقة
في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه حقيقة في الاقل وقد بينا قيام
الدليل عليه ولان احتياج خروج البعض عنه الى التخصيص بمخصص ظاهر في انه
قوله ولان لهم معارضة تقريرها ان ما ذكرتم من المثل المشهور ان دل على كونه
حقيقة في العموم ومجاز في الخصوص على انه دليل لنا لان الظاهر من اطلاق العام
هو الحقيقة والتاويل خلافه احتج القائلون بالاشتراك بان تلك الصيغ تستعمل
في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة
فيهما وهو معنى الاشتراك والجواب ان الاشتراك قد عارض المجاز في الخصوص
والمجاز خير من الاشتراك لما مر فوجب ترجيحه عند التعارض فصل اقل مراتب
صيغ الجمع اشار باقل مراتب الصيغ الى ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا
لا في المركب من ج م ع فانه يطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا

وما وقع اخبارا عنهما من صيغ الجموع كما في قوله تعم نحن خلقناكم وانا معكم
مستمعون فانه للمتكلم مع الغير وان كان ذلك الغير واحدا وربما يطلق
على الواحد تعظيما له ثلثه حقيقة وهو المشهور بين المحققين منا ومن المخالفين
لا اثنان كما ذهب اليه جماعة منهم الغزالي فلا يصح اطلاقها عليهما الا مجازا
ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انها لا تطلق عليهما مجازا ايض ونقل عن
الامام انه قال في البرهان يجوز اطلاقها مجازا على الواحد ايض لنا تبادر
الزايد عليهما عند اطلاقها بلا قرينة وذلك دليل على انها حقيقة فيه دون
لما هو معلوم من ان علامة المجاز ان يتبادر غيره احتج المخالف اولا بقوله تعم
فان كان له اخوة والمراد بالاخوة ما يتناول الاثنين لانهما يحجبان ايضا
اجماعا والاصل في الاطلاق الحقيقة وثانيا بقوله تعم انا معكم مستمعون
والمراد به موسى وهرون وثالثا بقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صريح
في صحة اطلاق لفظ الجمع عليهما لانه مشتق من الجماعة وبمعناها الجواب عن الاول
انا لا نم ان المراد ما ذكرت بل المراد هو الثلثة وحجب الاخوين للام عن الثلث انما هو
للاجماع لا للاية وهو غير مانع منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون
الاخوان حاجبين ومما يؤيد هذا ما نقلوه عن ابن عباس انه قال لعثمن حين
[illegible] الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعم فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي سلمنا

ولكن

ولكن غايته استعمال الاخوة في الاخوين ولا يلزم منه مدعاك وهو ان الاستعمال
بطريق الحقيقة لجواز ان يكون ذلك بطريق المجاز لقرينة كالاجماع او النص
او غيره على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل على عدمها
وقد مر دليلنا عليه وعن الثاني المنع من ارادتهما فقط فقوله تعم انا معكم لهما
مع فرعون تغليبا للحاضر على الغايب ولو سلم فلا نم ان ذلك من باب الحقيقة وعن
الثالث انا لا نم دلالة الحديث على مدعاك وظاهر قوله صلى الله عليه وآله الاثنان
فما فوقهما جماعة لانعقادها اي الجماعة وحصول فضلها بهما في الصلوة او في
السفر على اختلاف التفسيرين لا لتعليم اللغة نحو التوقيف عليها لانه بعث لتعليم الاحكام
دون اللغة ولان اللفظ اذا كان له محملان شرعي ولغوي وجب حمله على الشرعي مع
ان البحث في صيغ الجمع لا في لفظه فهو على تقدير تمامه خارج عن محل النزاع ولما فرغ
عن مباحث العام شرع في مباحث الخاص فقال فصل التخصيص قصر العام اي
حمله على بعض مسمياته اي جزئياته او اجزائه ومنعه من التجاوز عنها الى جميعها اما
بحسب الحكم فقط او بحسب الحكم والدلالة معا فالحد يتناول تخصيص العام من حيث
الحكم وهو ما اذا اريد جميع المسميات وقد اقصر الحكم فيها على بعضها كما في الاستثناء
عند المص وغيره من المحققين وتخصيصه من الذات وهو ما اذا اريد من اللفظ
الذي كان يتناول جميع المسميات في نفسه بعضها واقصر الحكم عليه كما في غيره و
الحكم على التقديرين ليس عند الاطلاق الا لبعضها فلا يرد عليه النسخ لان الحكم فيه

عند الاطلاق ليس مخصصا ببعض المسميات على الاصح وفيه شيء وهو ان العام
والخاص متساويان في الظهور والخفاء فلا يستقيم اخذ احدهما في حد الاخر
ويطلق التخصيص على قصر غيره فيقال هو قصر اللفظ على بعض مسمياته وهذا
التفسير اعم من الاول لانه يتناول التخصيص ما يعد عاما في العرف لتعدد مسمياته
ايض كعشرة فانه عام في العرف اعتبار الاجزاء والاستثناء منه مثلا تخصيص وقيل
التخصيص بالمعنيين لا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها
حقيقة نحو الانسان كلهم او حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن
القصر عليه ولان التاكيد انما هو لدفع ارادة القصر وكون الظاهر تجوزا او سهوا
فتلازما واورد عليه بان هذا يشكل بمثل ما رايت احدا فانه يصح التخصيص
ولا يصح التاكيد وبمثل اكلت الرغيف فانه يصح التاكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير
الاول وكانه اراد التلازم بين التاكيد والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل منهما
وح يندفع الاشكال الثاني وقد يجاب عن الاول بانه يصح ما رايت كل احد
والتاكيد اعم من التاكيد الاصطلاحي والملحق به وعبر بتغيير كلام المفتاح وهو
اي التخصيص بالتفسيرين اما بمتصل غير مستقل بنفسه لتعلقه لفظا بما ذكر فيه العام
هو خمسة على ما ذكره المص الشرط قيل هو ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون
سببا لوجوده ولا داخلا فيه وهو اما عقلي او شرعي او لغوي فالاول كالحيوة
للعلم والثاني كالطهارة للصلوة والثالث مثل ان دخل الدار في قولنا ان اعطه

درهما ان دخل الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما
دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء وهو لتخصيص الاحوال
فان الامر بالعطية مثلا مع الاطلاق يقتضيها على كل حال ومع الشرط تخص
بحال معينة ثم انه اما ان يتحد او يتعدد فاما على الجمع حتى يتوقف حصول
الجزاء على حصول ذلك المتعدد جميعا او على البدل حتى يحصل بحصول كل واحد
منهما فهذه ثلثة ويتصور مثلها في الجزاء فيحصل باعتبار الازدواج بحسب
الاتحاد والتعدد بدلا او جمعا تسعة وامثلة الكل مع حكمه واضحة فان قلت الشرط
يقتضي وجوده وجود المشروط كما صرحت به وقد نرى كثيرا ما انهم يحكمون بوجود
المشروط عند حصول شرط قلنا الشرط اللغوي يستعمل غالبا فيما يستتبع وجود
المشروط وهو الشرط الاخير فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط
كلها فيوجد المشروط فاذا قيل اكرمك ان تاتني علم منه ان اسباب الاكرام و
شروطه حاصلة الا الاتيان فاذا وجد وجد والا فلا والصفة مثل اكرم بني
تميم الطوال فخصص بنو تميم ببعضهم وهو الطوال ولولا تلك الصفة لعم الطوال
والقصار وهي قد تكون وجودية وقد تكون عدمية وقد تقع بعد امور متعددة
مثل اكرم بني تميم ومضر وربيعة وحكم عودها الى الجميع والى الاخير سيصرح
بانه حكم الاستثناء والغاية وهي طرف الشيء ونهايته ولها صيغتان حتى
والى مثل اكرم الناس الى ان يجهلوا وحتى يجهلوا وحكم ما بعدها مخالف

فان قوله الى ان يجهلوا وحتى يجهلوا

لما قبلها والا لكانت لغاية وسطا فخرجت عن كونها غاية هف نعم قد يتاركم
فى الحكم بالتبعية اذا لم يمكن تميزهما بمفصل معلوم كما فى غسل اليد ثم ان كل
واحد من الغاية وما قيد بها اما ان يتحد او يتعدد فاما على الجمع او على
البدل فيأتى الاقسام التسعة كما فى الشرط واعلم ان حتى قد يأتى لتاكيد العموم
وتقويته نحو جاء الحاج حتى المشاة وتصدق باموالك حتى الثياب والفرق
يظهر بقرينة المقام وباخراج فرد من ذلك العام وبدل البعض نحو اكرم
العلماء الفقهاء منهم وانما قيد بالبعض لان غيره من انواع البدل لا
مدخل له فى التخصيص والاستثناء المتصل نحو ضربت القوم الا زيدا وانما قيد
بالمتصل لان المنقطع لا تاثير له فى التخصيص ولم يقيده بعضهم به لفهم منه المتصل ايضا
لان الاستثناء حقيقة فيه عنده او بمنفصل مستقل بنفسه وهو بغيرها اى بغير
الخمسة المذكورة كالحس والعقل والسمع اما الاول فكقوله تع وأوتيت من كل
شئ فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر مثلا والحس خصصه بغيرها ومنهم
من لم يعده من المخصصات لان الحاكم انما هو العقل والحس آلة له واما الثانى
فكقوله تع الله خالق كل شئ فالشئ عام يتناول ذاته سبحانه ويعلم بضرورة العقل
انه ليس خالقا لذاته وكقوله تع ولله على الناس حج البيت فالناس عام يتناول
الصبى والمجنون ويعلم بنظر العقل انهما ليسا مرادين لانتفاء شرط التكليف
واما الثالث فكقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فما عام يتناول

خمسة

خمسة اوسق وما دونها وقد خصص بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
وسيتكلم المص عن احكام هذا القسم تفصيلا واعلم انهم قد اختلفوا فى منتهى
التخصيص فقيل انه واحد وقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل جمع يقرب من
مدلول العام وقيل بالتفصيل اشار اليه بقوله ويجوز اى التخصيص فى
الاخيرين اى الاستثناء والبدل الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة
احدها لان البدل هو المقصود والاسناد فى الاستثناء بعد الاخراج فله
اختيار ما شاء واخراجه بشرط عدم الاستغراق لئلا يصير نسخا وفى غيرهما
بمتصل وهو الثلثة الاول او بمنفصل واقع فى محصور وهو ما يمكن عده بادى
النظر ولا يكون له قدر معين قليل لم يعينوه بل احالوه الى العرف الى اثنين نحو
اكرم الناس ان كانوا علماء وكل الناس جاهل الا اثنان وقتل كل زنديق اذا قتل
اثنين وهم خمسة مثلا وفى غيره اى غير القليل وان كان محصورا ان بقى جمع
يقرب من مدلوله قبل التخصيص بان يكون اكثر من النصف حسا او عرفا فلا يصح
اكرم العلماء ويفسر بزيد وعمرو وهم سبعون ولا كل اهل المصر جهال ويفسر
باربعة وهم الف لنا على الدعوى الاخيرة لغو رأيت كل من فى البلد ولم ير الا
واحدا او ثلثة يحكم بذلك اهل اللغة وذلك دليل على امتناعه لغة فوجب ان
يكون الباقى قريبا من مدلول العام وفيه نظر وفى هذا المثال اشعار بوقوع
التخصيص فى الاخبار ايض ومن حصره بالاوامر ليس له سند يعتد به قال المرتضى

بل هو فى الاخبار اظهر لان التخصيص هو ان يريد المخاطب بعض ما يتناوله
اللفظ وهذا المعنى قيامه فى الاخبار اظهر من قيامه فى غيرها وليس للمخالف
ما يعول عليه وما ذكروه من الادلة كلها مدخول ولا نطول الكلام بذكره و
للقاعدة فروع كثيرة لا يخفى على المتامل فصل العام المخصص بمبين نحو اكرم
العلماء الا زيدا حجة يجوز التمسك به فى الباقى من الافراد عندنا اجماعا بخلاف
المخصص بمجمل نحو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه ليس
بحجة لان اى بعض فرض يجوز ان يكون هو المستثنى فلا يحصل الظن بالباقى و
للمخالف خمسة اقوال اولها انه حجة ان خصص بمتصل والا فلا وثانيها انه حجة
ان كان منبئا عن الباقى قبل التخصيص مثل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربى وينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه كانبائه عن الذمى والا فلا مثل السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن السارق قدر النصاب من
الحرز وثالثها انه حجة ان لم يكن قبل التخصيص محتاجا الى بيان ولا يكون فيه اجمال
بوجه كالمشركين فانه بين والا فلا مثل اقيموا الصلوة فان الصلوة تحتاج الى
بيان قبل اخراج صلوة الحائض مثلا لاجمالها فى الكمية والكيفية ورابعها
انه ليس بحجة اصلا وخامسها وهو اسلمها انه حجة فى اقل الجمع وهو ثلثة او اثنان
على الرايين فاذا قيل اكرم السادة الا فلانا عد ممتثلا باكرام ثلثة منهم او اثنين
لنا ان العام قبل التخصيص حجة فى الباقى والزايل بالاتفاق فيكون بعده حجة

فى الباقى

فى الباقى لان الاصل بقاء ما كان على ما كان عليه الا ان يوجد معارض
والاصل عدمه وما ذكروه من الدلايل كله مدخول واحتجاج السلف به
اى بالعام المخصص بمبين كما مر فيه اى فى الباقى بلا نكير فيكون ذلك اجماعا
منهم وهو حجة فى مدلولات الالفاظ وهذا ينتهض حجة على الجميع كالاول
لو ثبت احتجاجهم بجميع انواع المخصص والا فلا وعصيان العبد اذا قال له
السيد اكرم العلماء الا فلانا باهمال الكل اى كل الباقى وان كان باهمال واحد
منه وهذا ايدل على كونه حجة فيه ومنع ذلك مكابرة وانت خبير بان هذا الدليل
لا ينتهض حجة على الثانى والثالث لان العلماء منبئ عن جميع جزئياته ومن
الالفاظ الظاهرة ولكن هذا لا يضر لانه مناقشة فى المثال واستدل بانه لو لم
يكن حجة فى الباقى لكان افادته له موقوفة على افادته للاخر بالضرورة واللازم باطل
لانه ان عكس لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو التحكم ولما لم يكن هذا
مما ارتضاه المص رده بقوله لا لزوم الدور اى ليس حجيته فى الباقى للزوم الدور
على تقدير التعاكس او التحكم على تقدير عدمه لانه دور معية وهو ان يكون
التوقف من الطرفين لا بطريق التقدم كتوقف كل من الابوة والبنوة على الاخرى و
توقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وما نحن فيه من هذا القبيل
اذ لا تقدم لدلالة البعض على دلالة الاخر وهذا ليس بمحال وانما المحال التوقف من
الطرفين بطريق التقدم لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو المراد بالدور اذا اطلق

دون الاول بل الطلاق عليه مقيد بقيد المعية وقد يثبت لعدم التميز فيطلق لفظ
الدور على الاول وقال صاحب المنهاج يمكن ان يجاب بانه لو كان دور معية
كما في المتضايفين لما امكن تعقل احد الدلالتين بدون الاخرى لكنه امكن واذا
توقفت ولم يكن توقف معية كان توقف سبق ولزم المحال ورد بان توقف المعية
في الوجود لا يستلزم توقف المعية في التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها
قالوا اى القايل من ذهب الى الرابع والخامس والمتعاطفتان دليلان ففي الكلام لف ونشر
نظرا الى الاجمال تعددت بالاتفاق مجازاته اى العام الذى لم يرد به حقيقة فتردد
اى فيبقى مترددا بين تلك المجازات لان بعضها اولى ليس من الاخر فلا يكون حجة
في شيء منها وكون الاقل مقطوعا به يعارضه كون الجميع اقرب الى الحقيقة فتساقطا
دفع لما اورده بعض المحققين من انا لا نم ان بعضها لا يكون اولى من بعضها لان الاقل
وقال من ذهب الى الخامس تعددت مجازاته والمتحقق اقل الجمع والباقي مشكوك
فيه فلا يصار اليه فهو حجة في الاقل وفيه نظر لان كون الاقل متحققا يعارضه
كون الجمع اقرب الى الحقيقة فسقط اعتباره قلنا تعين اى الباقي من بين المجازات
بالدليل المذكور وتحقق فلا تردد ولا شك بعده وما ذكرتم انما يفيد اذا لم يكن
دليل على تعيين احدها وفروع هذه المسئلة كثيرة جدا فصل السبب اى سبب
ورود العام لا يخصص العام خلافا للمزني وابي ثور وهو منقول عن الشافعي
هذا اذا استقل وتم بدون ذلك السبب والا فهو تابع له في العموم والخصوص
نحو نعم لمن قال ايتوضأ بماء البحر وكفر لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان جوابا

كان

كالخدر وغيره
كان ذلك العام او غيره ومن اقتصر بذكر الجواب فكانه اراد به ما ينبئ على
السبب وان لم يكن سؤالا او ذكره ذلك بطريق التمثيل كبئر بضاعة بضم الباء
او كسرها فانه لما سئل صلعم عن مائها وقد القيت فيه نجاسة قال خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وشاة ميمونة فان العام
روى ان النبي صلعم مر بشاة لها وهي ميتة قال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين
الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب لقيام المقتضي
للعموم وهو اللفظ الموضوع له مع عدم المنافي له لان الاصل عدمه فمدعيه يحتاج
الى البيان ولانه ليس الا خصوص السبب وانه ليس بمناف اذ يمكن الجمع بينهما
بان يجعل من افراده واحتجاج الامة اى بعضهم مع سكوت الباقين باية
السرقة على القطع للسرقة مطلقا والظهار واللعان على اجراء الحكم في كل مظاهر
وملاعن مع ان كل واحد منها وردت على سبب خاص اما الاولى فلانها نزلت
في سرقة المجن او رداء صفوان واما الثانية فلانها نزلت في سلمة بن صخر واما
الثالثة فلانها نزلت في هلال بن امية ولو كانت العبرة بخصوص السبب دون
عموم اللفظ لما احتجوا بها قالوا لو عم العام للسبب وغيره لجاز اخراج السبب اى
الفرد السببي عنه بالاجتهاد كغيره من الافراد المندرجة تحته لتساوي نسبته الى
الجميع فيحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وعدم طهارة اهاب شاة ميمونة واللازم
بط بالاتفاق فالملزوم مثله ولما كان نقله اى السبب بلا ثمرة لعدم اختصاصه

بالحكم وهو بط بالضرورة لان العقلاء لا يدونون ما لا فائدة فيه وفي حفظه
وبيانه ولا يتعبون انفسهم في ذلك ولفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال
بالضرورة وانه يجب نفي مثله عن الشارع ولحنث من حلف لا تغديت بكل
تغد الظرف متعلق بقوله حنث والباء للسببية بعد ان يقال له تغد الملائم
بقوله لا تغديت هو تغدى بلفظ الماضي عندي مع ان الحنث انما هو بالتغدي
عنده لا عند غيره بالاتفاق ولما فرغ عن تحرير ادلتهم شرع في بيان الاجوبة على
ترتيبها فقال قلنا الملازمة في الكل ممنوعة اذ القطع بارادة دخوله اى السبب
في العام لحصوله من اجله مانع من اخراجه عنه ولا محذور في ان يدل دليل على ارادة
خاص معين من العام فيصير نصا فيه وظاهرا في غيره فيجوز اخراج غيره دونه
وهذا المنع اى منع اخراجه لدليل مع معرفة السبب الذى لاجله شرعت الاحكام
ثمرة في نقله فلا يلزم من انتفاء الثمرة المعينة اعني اختصاص الحكم به انتفاؤها
مطلقا والمطابقة بين الجواب والسؤال بالزيادة هذا حال لما اسند اليه
قوله حاصلة او ظرف له والباء بمعنى مع فان قيل الاولى ترك الزيادة رعاية للتناسب
اجيب بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وسبب الحنث
اى سبب عدم الحنث حين التغدي عند غيره او سبب الحنث للتغدي عنده فقط
دون غيره عرف خاص وهو عرف المحاورة الدال على انه ما تغدى عنده لا مطلقا
فقد خصص ذلك العام بالسبب الخصوص واخرج عنه غيره لمانع وهذا لا يقتضي

ان لا يكو

ان لا يكون عاما بلا مانع كما في غيره من العمومات فيفهم منه ان العرف من المخصصات
وصرح به الشهيد في قواعده وزاد عليه النية كقوله والله لا اكلم احدا وقصد به
ثم انه قسم على قسمين احدهما عرف شرعي كقوله والله لا اصلي فانه محمول على الصلوة الشرعية
زيدا فرغان الاول لو دعي الى موضع فيه منكر فقال والله لا احضر ذلك الموضع فان
اليمين مستمرة وان رفع المنكر الثاني لو سلم على جماعة وفيهم شريف هو المقصود بالسلم
فيجب الرد على غيره ايضا بناء على القاعدة فصل تخصص السنة بمثلها الاحاد
قال الشهيد يمكن اخراج هذا من القاعدة نظرا الى دلالة القرينة على تخصيص هذا العام بالنية
بالاحاد والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالمتواتر واما العكس ففيه اشكال لانه لو لم
يجز لم يقع وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما
سقت السماء العشر ولان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال احدهما لان
الاصل في الدليل هو الاعمال قالوا المخصص هو الكتاب لقوله تعم في وصفه تبيانا
لكل شيء فلو جاز تخصيص السنة بالسنة لزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن قلنا المخصص
قال المحقق لو جاز تخصيص السنة بالسنة لزم الكذب في قوله
هو الرسول لقوله تعم لتبين للناس ما انزل اليهم فلو جاز تخصيص السنة بالكتاب لزم
ذلك بعينه والحق ان الكل ورد بلسانه وكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة
فلا تنافي بينهما وبالاجماع اجماعا كما انه لا يجوز العكس اتفاقا والتخصيص به
بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا ولهذا اذا خالف الاجماع ما هو نص في حكم من غير عموم
كان متضمنا لنص ناسخ لذلك النص ومن ثمة قالوا الاجماع لا ينسخ به واطلاقهم
اى مع اطباق اشتمال الاجماع على الناسخ قالوا الا
القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا انما هو مجرد اصطلاح كما صرح
اذ لا فرق بينهما في المعنى
بعض المحققين والكتاب به اى بالاجماع كتخصيص والذين يرمون المحصنات

ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة بالاجماع على ان
العبد عليه نصف الثمانين وقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
لم يثبت به الا خروج الاماء والقياس عندنا باطل وبنفسه كتخصيص والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وبالمتواتر قولا كان او فعلا او تقريرا كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وتخصيص الزانية والزاني فاجلدوا برجم الزاني
المحصن لا بخبر الواحد في الاصل وان انتشر بعد فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب عند الشيخ واتباعه وجوب العمل به عنده لا يقتضي القول بالتخصيص كما انه
لا يقتضي القول بالنسخ وجوزه العلامة وجماعة منهم اصحاب المذاهب الاربعة وقيل
القايل عيسى بن ابان جاز ان خص العام قبله اي قبل التخصيص بخبر الواحد بقاطع
متصلا كان او منفصلا والا فلا وقيل القائل هو القاضي ابو بكر بالوقف فيما يعارض
فيه الخاص من افراد العام وبالعمل فيما سواه فلا يرد ان الوقف يوجب الغاء الدليلين
وهو باطل ومال اليه المحقق وهو اسلم وقال الكرخي جاز ان خص قبله بمنفصل قطعيا
كان او ظنيا والا فلا هذا بناء على ان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المخصوص
بالمتصل المانعون خبر الواحد ظني بخلاف الكتاب فانه قطعي ولا يعارض ظني قطعيا
لاستحالة مقاومة الاضعف للاقوى بالضرورة ولو خص الكتاب بخبر الواحد لنسخ به و
اللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص اذ هو

تخصيص

تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه الجواب لا نم ان التخصيص المراد هنا
اعم من النسخ سلمنا لكنه رفع للبعض والنسخ رفع للكل فالتخصيص اهون واذا كان
كذلك فلا يلزم من جواز تاثيره في الاهون جواز تاثيره في الاقوى قال المرتضى
لقائل ان يقول رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون
بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز التخصيص به فجواز النسخ اولى ويمكن ان يجاب عنه
بان هذا انما يرد لو قيل به خروج ذلك البعض في الخطاب فهو مراد للمخاطب وليس الامر
كذلك لان المخصص كاشف على ان المخاطب لم يرده في حال الخطاب وقالوا ايضا
قال عم اذا روي حديث مني فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه فخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فوجب رده فلا يجوز تخصيص الكتاب
به قال صاحب المنهاج لو صح ما ذكرتم لزم عدم جواز تخصيص الكتاب بالمتواتر ايضا
لكونه مخالفا له لكنه جاز اتفاقا واجيب عنه بوجهين الاول ان تخصيص الكتاب
بالمتواتر مما انعقد عليه الاجماع بخلاف الواحد الثاني ان المراد بالحديث في الحديث
ما لم يقطع بكونه حديثا كما دل عليه السياق لا المتواتر القطعي وفيهما نظر اما
في الاول فلان المخصص ح هو الاجماع واما الثاني فلان ذلك تخصيص من غير مخصص
ودلالة السياق ممنوعة المفصلون يعني ابن ابان واتباعه ويمكن ان يراد الكرخي ايضا
وان لم يذكر لاتحاد دليلهما انما يعارض الكتاب به اي بخبر الواحد اذا ضعف العموم
بالمجازية اي بحمل العام على المعنى المجازي لقاطع او لمنفصل مطلقا اذ لا يلزم ح شناعة

تغيير القرآن عن حقيقته الى مجازه بخبر الواحد بل يلزم تغييره عن مجازه الى مجاز آخر
ولا محذور فيه لان له قوة التاثير في ذلك المجوزون لو لم يخصص لزم اهمال احدهما
بالكلية ولو خص لزم اعمالهما ولو من وجه دون وجه واعمال الدليلين ولو على
وجه اولى من طرح الواحد لما مر من ان الاصل في الدليل هو الاعمال ولما فرغ عن حجتهم
شرع في بيان ما يرد على حجج خصومهم فقال وقطعي المتن ظني الدلالة كعمومات القرآن
مثلا يعارضه معاكسه يعني ظني المتن قطعي الدلالة كالخبر الخاص فكان لكل واحد
قوة من وجه فجعلنا بينهما بحمل الخاص على مورده والعام على غيرها من الافراد الباقية
واعترض بان القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعارض ينافيه واجيب
بانه لا منافاة في التعارض بحسب الذات والترجيح بسبب امر خارج وهو ان كون
الاصل في الدليل هو الاعمال يرجح الخاص واعلم ان الوجه في كون العام ظني الدلالة
دون الخاص انهم قد اختلفوا في وضع العام للعموم فقال المحققون انه موضوع له
وقال طايفة انه موضوع للخصوص وقال طايفة وهو في العموم مجاز وقال الاشعري
تارة بالاشتراك وتارة بالوقف ولم يختلفوا في كون الخاص موضوعا للخصوص وعدم
النسخ اي نسخ الكتاب بخبر الواحد للاجماع على انه لا ينسخ به فلا ينتهض جواز التخصيص
دليلا على جواز النسخ والضعف بالمجازية غير لازم في جواز التخصيص لانه قد ذكرنا ما يدل
على جوازه مطلقا والقول بان خبر الواحد لا يصرف حقيقة القرآن الى مجازه محض ادعاء
فاين الدليل عليه فصل اذا تنافى العام والخاص بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي

والاخر

والاخر على حكم سلبي وتقارنا قيل هذا لا يكاد يوجد الا ان يراد به المتأخر الموصول
فهو على هذا لا يكون قسيما للمتأخر وقيل هذا انما يتصور في فعل خاص له عليه السلام
مع قول عام يتناوله عليه اي على الخاص عند المحققين وقال الحنفية انهما
تعارضا فتساقطا في القدر الذي وقع فيه التعارض وان تقدم العام فبعد
حضور العمل به يعلم ذلك اما بان يكون في لفظ احد الخبرين ما يشعر بالتقدم او
التأخر او بان يضاف احدهما الى وقت او حال يعلم بها ذلك او بان يكون زمان
احد الراويين مقدما على زمان الاخر او بان يخبر الصحابي بتقدم احدهما على الاخر
منسوخ فيما تناوله او في الكل على اختلاف المذهبين والحق ما فصله المرتضى
وهو ان كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث متى فعل لم يكن له حكم في
الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل الرفع كنقص الركعتين من اربع فانه يغير حكم الركعتين
الاولتين لورود التسليم بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط
عشرة من الثمانين في حد القذف مثلا وانما حكم ح بالنسخ دون التخصيص كما
ذهب اليه صاحب المنهاج وغيره لان التخصيص بيان والبيان لا يتأخر عن
وقت الحاجة والنزاع عند غير الحنفية كان ان يكون لفظيا واما عندهم فالعام
بعد التخصيص ظني في الباقي وبعد النسخ قطعي وقبله مخصص لا منسوخ الا عند
من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان تأخر العام فكالمقارن في وجه
بنائه على الخاص عند المحقق والعلامة واكثر الجمهور وناسخ للخاص المتقدم عند

وبعض المخالفين ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه في هذه الصورة النسخ
غير هذا القول ببناء العام على الخاص له شرط لا بد من اعتباره وهو ان يكونا
واردين معا والحال واحدة لان تقدم احدهما على الآخر يقتضي عندهم النسخ
فلا بد من تقدير المقارنة وانت خبير بان هذا على تقدير دلالته على ما ذكر
من النسخ في مذهبه لا يختص بصورة التاخير بل يجري في صورة التقديم ايضا
لنا دليلان تعارضا فاما ان يعملا او يهملا او يقدم العام على الخاص او يعكس
والاولان باطلان قطعا وكذا الثالث اذ تقديم العام بالعمل به في جميع موارده
يوجب الغاءه اي الخاص ان كان مقارنا له او وقع العام قبل حضور العمل به او
نسخه ان وقع بعده وتقديمه اي الخاص على العام بالعمل به في موارده يوجب التجوز
للعام في غيرها لا غير وهذا هين عند ذلك المحذور فهو اي تقديم الخاص
اولى من تقديم العام لوجوب تقديم اسهل المحذورين على اقواهما عند التعارض
استدل من قال بالنسخ اولا بانه اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحد بعد
واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال
لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته وثانيا بانه لو لم
يكن ناسخا للخاص لكان الخاص مخصصا بالضرورة واللازم باطل لان المخصص مبين
والمبين لا يتقدم على المبين بالضرورة والجواب عنهما ما اشار اليه بقوله

وليست

وليست للخصوصية اي خصوصية ذكر كل واحد من الجزئيات في الحكم السلبي
مثلا كالعموم اي كذكره بطريق العموم فان الاول مانع من التخصيص لعدم
امكان الجمع لما فيه من المناقضة بخلاف الثاني فانه يمكن الجمع بالتخصيص فلا
يصار الى النسخ لما مر من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص
دفع والدفع اهون من الرفع ولان التخصيص اغلب والالحاق بالاغلب اغلب
على الظن والمتاخر عن المبين وصف البيانية وان كان ذات الموصوف من حيث
هي متقدمة عليه فالمبين من حيث هو مبين متاخر ومن حيث الذات متقدم ولا
ضير فيه هذا الذي ذكر ان علم التاريخ وان جهل التاريخ قال المرتضى هذا
لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول الآيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف
فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد فكالاول في ان العام يبني على الخاص
فيخصص ويحمل على بعض مدلوله لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص ولما كان هنا مظنة ان يقال الخاص
المتاخر كما يحتمل ان يكون واردا قبل حضور وقت العمل بالعام كذلك يحتمل
ان يكون واردا بعده فيعارض احتمال النسخ واحتمال التخصيص فكيف ترجح الثاني
على الاول اشار الى الجواب بقوله واحتمال النسخ معلق على ما الاصل عدمه وهو
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فلا يصلح للمعارضة لاحتمال
التخصيص لا يقال احتمال التخصيص ايضا معلق على ما الاصل عدمه وهو ورود الخاص

قبل حضور ذلك الوقت فتعارض الاحتمالان ولذلك توقف هنا جماعة من
المحققين لانا نقول قد عرفت مما ذكرنا ان التخصيص يرجح عند التعارض على النسخ
فلا يصار اليه الا المانع من التخصيص كما في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
ومن البين انه مع جهل التاريخ لا يحصل حصول ذلك المانع فيجب الحكم بالتخصيص
فصل لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص ظنا حاصلا بالفحص عنه
اي عن المخصص بل لا بد من الفحص عنه حتى يحصل ظن عدمه فيجب العمل ح ثم ان لم يوجد
فلم يخصصه هذا مما ذهب اليه جم غفير من المحققين بل ادعى بعضهم الاجماع على ذلك
لا باصالة عدمه فان اصالة عدم الشيء لا يوجب ظنه لجواز ان يكون وجوده اغلب
من عدمه فيحصل الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب حمل الفرد على الاعم الاغلب
وفيه رد على من اوجب التمسك به ابتداء متمسكا بظن نشاء من اصالة عدم المخصص
كالعلامة وصاحب المنهاج ولو حذف لا وجعل الظرف متعلقا بقوله يبادر لصح
وتم الكلام ايضا لنا شيوع المثل المشهور وهو قولهم ما من عام الا وقد خص
منه مع شهادة الاستقراء بصدقه حتى انه قيل ما خرج منه الا قوله تع وهو بكل
شيء عليم فوجود المخصص اغلب من عدمه فحصل الشك عند سماع العام به او ببقاء
العام على عمومه وانما لم يدع حصول الظن لان غلبة وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة
فصار وقوعه وعدمه متساويين وهو درجة الشك فوجب الفحص عنه حتى يحصل الظن

بعدمه

بعدمه فيصح العمل ح قالوا اذا وجب الفحص عن المخصص في اجراء العام على عمومه
فيجب الفحص عن التجوز في اجراء اللفظ على حقيقته لمساواته له في كونه محتملا لما نعا
من الظاهر وليس الفحص عن التجوز واجبا بالاتفاق ولان اهل العرف يحملون
الالفاظ على حقايقها عند سماعها من غير فحص عما يوجب العدول عنها و
اذا كان في العرف كذلك فكذا في الشرع لقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن فليس الفحص عن المخصص واجبا ايضا قلنا نمنع الملازمة اذ الفرق بين
التجوز والمخصص قائم للمثل المشهور الدال على ان كل عام مخصص الا ما شذ
فصار وجود المخصص وعدمه سواء بل حصل فظن ظن وجوده فلا يجوز الحكم
بالعموم ما لم يحصل ظن عدمه بالفحص عنه وهذا بخلاف الحقيقة فان اكثر
الالفاظ محمول على الحقايق ولما قيل كما ان اكثر العمومات مخصصات
كذلك اكثر اللغات مجازات فالفرق باطل دفعه بقوله وما قيل من ان
اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع فيها كما يكذب يصدق اي التتبع المثل القاضي
اي قال يشترط في العمل بالعام والاخبار القطع بعدم المخصص له والمعارض لها لان
العمل بها مع احتمال وجودهما ممتنع قلنا فيبطل العمل باكثر الادلة اذ القطع بعد مهما
ممتنع لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قطعا قال تحصيل القطع ممكن
لان العام ان كان مما كثر فيه البحث بين المجتهدين ولم يطلع على مخصص احد
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه او لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن

منه وبحث المجتهد فيه فانه ايض يوجب القطع بانتفائه لان الحكيم لو اراد به الخاص
لنصب له دليلا واضحا فاذا لم يعثر به بعد الفحص الشديد قطع بعدم الجواب
منع ذلك كما اشار اليه بقوله وافادة كثرة البحث اى بحث المجتهد بين الناقلين
عنه مع عدم الوجدان وفحص المجتهد عنه لراى للقطع ممنوع والسند له رجوعهم
عن الحكم بعد كثرة البحث والفحص بالاقوى اى بسبب ظفرهم بالاقوى وهو المخصص
والمعارض هذا وانت خبير بان القاضى ان اراد ظاهر كلامه فهو ظاهر الفساد وان
اراد بالقطع الظن المتاخم بالعلم بناء على ان الحكيم لا يتكلم بخلاف ظاهره الا بعد
نصب دليل واضح عليه فاذا لم يظهر بعد الفحص الشديد يحصل الظن المتاخم بالعلم
على عدم وجوده فلا يخلو من وجه فصل المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولا مدخل له فى التخصيص فان قولك جاء فى القوم
الاحمار الا يخرج بعض المسمى ولا خلاف فى صحته لغة انما الخلاف فى كونه حقيقة
او مجازا فذهب اكثرهم منهم المص الى الثانى كما قال الاستثناء اى صيغته وهى الا
ونحوها الا ان النزاع فيها لا فى لفظه لظهور كونه مجازا فيهما بحسب اللغة وحقيقة
عرفية بحسب النحو ويظهر من كلام بعض المحققين ان النزاع وقع فيه ايض فى المنقطع
قيل ما هو دال على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج مجازا ولا بد لصحته
من مخالفة فى نفى الحكم كما فى المثال المذكور او فى ان المستثنى نفسه حكم مخالف للمستثنى
منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص فان النقصان حكم مخالف للزيادة ولا يقال ما جاءنى

القوم الا ان الحمار ناهق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين لاشتراك لفظى
بينه وبين المتصل وهو ما دل على مخالفة بالا واخواتها مع اخراج ولا معنوى
بان يكون لامر مشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
من الالفاظ المشهورة وذلك لان المتصل هو المتبادر الى الفهم عند الاستثناء
فلا يكون مشتركا ولا لامر مشترك اوليس احد معانى المشترك وافراد المتواطى
اولى من الآخر ولانه حقيقة فى المتصل اتفاقا ولو كان فى المنفصل ايض كذلك
لزم الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز لما مر فيجب حمله على التجوز لئلا
يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ومن ثم لم يحملوه عليه وان كان ظاهرا فيه الا مع
تعذر المتصل وعدم امكان الاخراج ولو بالتاويل حتى قالوا له عندى الف
درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب فيكون فيه تكلفوا الاضمار وهو خلاف الظاهر
ليصير متصلا ولو كان فى المنقطع حقيقة لم يرتكبوا مخالفة الظاهر حذرا عنه
احتج المخالف بان استثناء المنقطع وارد فى القرآن فيكون حقيقة فيه اما
الاول فكقوله تعم وما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم
وقوله تعم لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما و
السلم ليس من جنس اللغو واما الثانى فلان الاصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب
ما اشار اليه بقوله وقوله تعم الا اتباع الظن والا قيلا سلاما سلاما و
نحوهما مما ليس المستثنى فيه من جنس المستثنى منه غير دال على الحقيقة لان

ليس من شانه الدلالة على الحقيقة والا لكانت المجازات باسرها حقايق وفيه
نظر لان استعمال اللفظ فى شئ انه حقيقة فيه الى ان يدل دليل على انه مجاز
ويوضح ذلك ان الحقيقة هى الاصل والمجاز طار عليها فمن ادعى التجوز كان
مدعيا للقرينة فوجب عليه الاتيان بما يدل على وجودها والدليل المذكور لا يقتضى
عدم ترجيح الاشتراك بدليل راجح والا لزم ان لا يوجد فى الكلام اشتراك
اصلا وهو بط قطعا ويشترط الاتصال اى اتصال المستثنى بالمستثنى منه
مطلقا ولو حكما فلا يضر قطعه بسعال او عطاس او تطويل كلام او نحوها مما
لا يعد فصلا عرفا وقيل لا يشترط اصلا وقيل يشترط نية لا لفظا وقيل يشترط
فى غير القرآن لا فيه للزوم رجحا له قدر المبيع والموجر ونحوهما على تقدير جواز الانفصال
لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين واللازم بط لما فيه من التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية ولالغائهم استثناء المقر بعشرة دراهم بعد مدة طويلة و
اجماعهم فى اللغة حجة قيل انه دعوى الاجماع فى محل النزاع على انه لا يتوجه على
من لم يجوزه فى غير القرآن فقط وقيل لو جاز الانفصال لما قال ع م من حلف على
شئ فراى غيره خيرا منه فليات الذى هو خير وليكفر عن يمينه بل قال فليستثن
لانه اسهل من التكفير وهو يدعو بالاسهل او خير بينهما فحيث لم يقل ذلك
علمنا انه لا يجوز والمص رد الاحتجاج به حيث قال لا لما روى من تعيين التكفير
مع اسهلية الاستثناء اذ لم تثبت الرواية عندنا فلا يجوز لنا التمسك بها

على ان لزم عدم ذلك لا لقول العدم الصحة ممنوع لجواز ان يكون ذلك لعلم
النبى بعلم الامة بجوازه لكونه لغويا وانما خص التكفير بالذكر لانه بعث
لتعليم الشرع لا اللغة وايض يمكن ان يكون الغرض من ذكره ارشادنا الى ما هو
اكثر ثوابا قالوا اجوزه اى الاستثناء ابن عباس الى شهر وهو من فصحاء
العرب وبلغائهم فقوله متبع قلنا لم يثبت تجويزه او اراد على تقدير ثبوته
اظهار ما نوى اولا عند التكلم وهذا جايز وانه يدين فيما بينه وبين الله
سبحانه فيما نواه حتى لو قال بعد شهر كنت اردت عند التكلم الا كذا سمع منه
ووجه ذلك ان جلالة منصبه رضى الله عنه يمنع انتساب ما يستبعد اليه فصل
الاستثناء المستغرق للمستثنى منه سواء كان مثله او اكثر لغو اتفاقا قال لان
ذلك يخرج الاستثناء من كونه استثناء لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله
الكلام فلو قال عشرة الا عشرة لزمه عشرة والاكثر على جواز استثناء الاكثر
من الباقى بعده حتى يبقى اقل من النصف نحو عشرة الا تسعة فضلا مفعول مطلق
لفعل محذوف متوسط بين امرين يكون الثانى منهما احرى بالحكم من الاول
عن مساويه اعنى نصف المستثنى منه نحو عشرة الا خمسة وقيل بالمنع مطلقا ساويا
كان او اكثر فى العدد فلا يقال عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما ليس بعدد فيجوز اكرم
العلماء الا الفساق وهم مائة والصالح فيهم واحد وقيل بالمنع مطلقا ساويا
كان او اكثر عدد الكان او غيره قال المص هذا قول الحنابلة ووافقهم القاضى ابو بكر

انتهى وقال صاحب المنهاج شرط الحنابلة ان لا يزيد المستثنى على النصف وَ
القاضى ان ينقص منه وانت خبير بان هذا صريح فى ان الحنابلة جوزوا استثناء
النصف فبين القولين تناف فى الجملة ثم ان القاضى غير راض عما نسباه اليه من
القول بالمنع مطلقا لان هذا اول قوليه وقوله الآخر منعه فى الاكثر لا فى المساوى
كما صرح به صاحب الردود لنا قوله تعالى إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ
إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ المتبعون اكثر من الباقين لان الاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن متبع للشيطان فالاكثر متبع للشيطان اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان المقصود منه
اما سلب الايمان عن الاكثر او الحكم اليه بعدم الايمان على انه موجبة معدولة
ولا سلب الحكم بايمان الاكثر على نحو رفع الايجاب الكلى حتى يحتمل التساوى
لانه لا يبقى ح للفظ الاكثر فائدة فان قلت الآية على الاحتمال الاول سالبة محصلة
والصغرى موجبة معدولة المحمول فلا تلازم بينهما قلنا هما متلازمتان عند
وجود الموضوع قطعا وفى الحديث القدسى يا عبادى كلكم جايع الا من اطعمته
وقد اطعم الاكثر واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء الاقل ولما لم
ينتهض هذان الدليلان على المانع من العدد احتج عليه بالاجماع فقال واتفاق
الفقهاء على واحد بعد عشرة الا تسعة ولولا استثناء الاكثر ظاهر بحسب وضع اللغة
وبقاء الاقل لامتناع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى انه يلزم
لامتنع

العشرة

العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما فى المستغرق قال الآمدى دعوى
الاتفاق خطاء فان من لا يرى صحة الاستثناء الاكثر والمساوى فهو عنده
بمنزلة استثناء المستغرق وانما ذهب اليه القائلون بصحة استثنائهما
قالوا اولا الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه فى الاقل لانه
قد ينسى لقلة المبالاة به وعدم التفات النفس اليه فبقى معمولا به فى غيره الجواب
لا نم ان الدليل يمنعه وانه انكار بعد اقرار كيف والكلام المشتمل على الاستثناء
جملة واحدة لما سيجئ من ان الاسناد انما هو بعد الاخراج وليس فى المستثنى حكمان
مختلفان فلا انكار بعد اقرار ولو سلم فما ذكرنا مما دل على جواز استثناء الاكثر
وجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر وفيه نظر من وجهين الاول ان هذا ينافى
ما سيجئ من ان الاستثناء من الاثبات نفى بالاتفاق والثانى ان مراد المستدل
انه انكار بعد اقرار بحسب الظاهر ومن حيث الصورة لا فى الواقع وكون
الاستثناء كذلك فى الظاهر لا مجال لمنعه وقالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة
دراهم ونصف وثلث درهم لعد مستقبحا ركيكا وما هو الا انه استثنى الاكثر
فدل على عدم صحة الجواب لا نم ذلك الحصر وذلك لان استهجان المثال المصنوع
كاستهجان له واحد وواحد الى عشرة فى انه للتطويل مع امكان الاخصر الاسهل
ضبطا بان يقول له على سدس درهم وله على عشرة على ان الاستهجان لا يدل على
عدم الصحة بل يبقى الاقرار فيما بقى ويسقط ما خرج بالاستثناء فصل قيل

فى التقصى عما يتبادر الى الذهن فى الاستثناء من التناقض لما فيه من الحكم بالاثبات
ضمنا والنفى صريحا فى القدر المخرج المراد بعشرة فى له على عشرة الا ثلثة مثلا معناها
الذى يتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت عنه ثلثة بالا فبقى سبعة ثم اسند اليه
فقط لا الى ثلثة ايضا فليس هناك اثبات للثلثة اصلا لا صريحا ولا ضمنا فلا تناقض
اذ التناقض انما يكون بين حكمين مختلفين وقيل سبعة والا ثلثة قرينة التجوز
اى قرينة ارادة السبعة من العشرة مجازا ارادة الجزء باسم الكل كما فى التخصيص بغيره
حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد حربيون بدليل يخرج الذمى وقيل لها اى السبعة
اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة للاول الثانى باطل لوجهين
الاول لزوم الاستغراق والتسلسل فى شريت الجارية الا نصفها لانه ان اريد بالجارية
نصفها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية
المراد بها النصف لزم التسلسل لان المراد هو الباقى بعد الاستثناء فيكون المراد
الباقى من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع ثم المراد هو الباقى من الربع بعد
اخراج النصف منه وهو الثمن وهكذا الا الى نهاية وهو المراد بالتسلسل قيل لزوم
الاستغراق ممنوع وانما يلزم لو كان لفظ الا عندهم للاستثناء وليس كذلك بل هو
لبيان الغرض على انه لو كان للاستثناء لامكن دفع الاستغراق بارتكاب الاستخدام
وايضا الاستثناء مخرج عن المسمى لا عن المراد فلا يلزم الاستغراق والثانى القطع
بارادة نصف كلها اى كل الجارية لا نصف النصف اذ الضمير انما يعود الى كل الجارية

فبطل

فبطل القول الثانى والثالث باطل ايضا لوجهين الاول لزوم الخروج عن
قانون اللغة اذ ليس فى لغتهم مركب من ثلثة كلمات فصاعدا من غير اضافة
والجزء الاول منه معرب بحسب العوامل كل ذلك علم بالاستقراء وصرح به صاحب
الكشاف فى بحث اسماء السور ولا خفاء فى ان عشرة الا ثلثة لو جعل اسما للسبعة
كان على هذه الاوصاف والثانى عود الضمير الواقع فى المستثنى الى جزء الاسم
وهو الجارية اذ مجموع الجارية الا نصفها صار اسما للنصف كزيد لذاته فالجارية
كزاء زيد فى كونه مهملا فلا يصح ارجاعه اليها لان الضمير وهو اسم عبارة
عن المرجع فوجب ان يكون المرجع اسما وجزء الكلمة ليس باسم لان الاسم دال والجزء
غير دال وقد يجاب عنه بان المركب بعد جعله اسما مفردا كما صار الجزء الذى
كان اسما ومرجعا قبل الافراد لفظا مهملا ولا يصلح ان يرجع اليه ضمير فكذا ما
كان ضميرا راجعا اليه قبل ذلك صار بعده مهملا لا يصلح لان يرجع الى شئ
فكما ان الجارية مثل زاء زيد فى كونه مهملا فكذلك الضمير مثل دال فى ذلك
فبطل الثالث ولا رابع اى ليس هنا قول رابع او احتمال رابع اما الاول فظاهر
واما الثانى فلان ارادة العشرة والاسناد اليها ممتنعة لما فيه من التناقض
كما عرفت فاما ان يراد العشرة ولا يسند اليها وهو الاول او لا يراد فاما ان يراد
السبعة وهو الثانى او لا يراد وهى مرادة قطعا فتكون مرادة بالمركب وهو الثالث
فتعين الاول وهو المطلوب وللثانى وجهان الاول لزوم كذب ما هو صدق قطعا

مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً لما يلزم من اثبات
خمسين ونفيه وهو تناقض فوجب حمله على ما قلنا دفعاً لذلك التناقض
وفيه انه على تقدير تمامه لا يتم المطلوب لانه بابطال الاول لا يجب حمله على الثاني
لبقاء احتمال الآخر والثاني لا مناص عن ارادة احدهما اعني العشرة بكمالها
المناص الملجأ والمفرص
او السبعة لانه ليس بمهمل لكن الاقرار بسبعة اتفاقاً فتعينت بالارادة وبطل
احتمال ارادة الاول والثالث بطلان الاول ليس بما مر من دلايل الفريقين فتعين
الثالث اذ لا رابع ويدفع اى المذكور من دلايل الفريقين بسبق الاخراج على الاسناد
فالحكم باللبث انما هو بعد اخراج الخمسين فلا كذب والاقرار بسبعة انما هو
بعد الاخراج فهو لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة فبطل الثاني والثالث ايض
فتعين الاول وفيه كلام لان هذا ينافي ما سيجيء من ان الاستثناء من الاثبات نفي
ومن النفي اثبات لان الحكم على امر بعد اخراج شيء عنه لا يوجب الحكم على ذلك
الشيء بنقيض ذلك الحكم فيلزم عدم لزوم شيء على من قال ليس لك على شيء الا خمسة
وعدم افادة كلمة التوحيد ثبوت الالهية له تعالى ويمكن ان يجاب بان الاستثناء موضوع
للدلالة على المخالفة في الحكم فلا بد من ان يكون في الكلام حكمان سواء وقع
الاسناد بعد الاخراج او قبله ولولا هذا لكان هذا الايراد وارداً على تقدير
مسبوقية الاخراج ايضاً وقد يجاب بان المخالفة في الحكم بناء على مراعاة ظاهر
الحكم
الظاهر
اللفظ وهذا الكلام تاويل له دفعاً للتناقض فلا منافاة اذ احدهما بالنظر الى

والآخر

والآخر بالنظر الى التحقيق ولو سلم ان كليهما بالنظر الى التحقيق لقلنا المراد
من قولهم الاستثناء من الاثبات نفي ما بيّنا ولا ان يكون نفي مستفاداً من
اللفظ او غيره بان يكون اللفظ لما لم يدل على رفعه ومنافيه فيحكم البراءة الاصلية
بالنفي وانت خبير بان هذا على تقدير تمامه لا يجري في عكسه اذ الاثبات ليس مما اقتضاه
الكلام ولا البراءة الاصلية فصل الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو
اما قيد بالجمل لانه
دون ثم فانه يختص بالاخيرة يمكن رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة عند تجرده
عن القراين المخصصة له باحديهما ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور فقال
الشيخ والشافعية للكل اى الكل والحق منها بانفرادها الحنفية للاخيرة وهو
مختار الرازي في المعالم المرتضى بالاشتراك بين الكل والاخيرة فيتوقف الى ظهور
قرينة وهو وافق الحنفية في الحكم وان خالفه في المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت
حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكنه لعدم ظهور تناول الجملة الاولى
والحنفية لظهور عدم تناولها فان قلت اثبات حكمه في الاخيرة وتخصيصها به
ينافي ما مر من انه يتوقف الى ظهور القرينة قلت لا منافاة بينهما لان المراد
بالتوقف في تعيين المراد بخصوصه الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بتخصيص
الاخيرة قطعاً لان هذا الحكم ليس من جهة ارادة الاخيرة بل من جهة انه ثابت لها
على جميع التقادير ولا يقدح في ذلك كون الاخيرة غير معلومة الارادة كما لا يخفى
الغزالي والقاضي ابو بكر بالوقف بمعنى لا ندري حقيقة في ايهما واليه مرجع الحجج

لان المختار عنده انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة
وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب التوقف وهذا يرجع
لاحتمال ان يكون للاستيناف وسعطفه
الى مذهب الغزالي لانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة واعلم ان ابا الحسين
قال ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة والا فللجميع
وظهور الاضراب بان يختلفا نوعاً او اسماً او حكماً بشرط ان لا يكون الاسم في
الثانية في شيء من هذه الاختلافات ضمير اسم الاول وان لا يشترك الجملتان في
الغرض كالاهانة والتعظيم وغيرهما ثم الاختلافات الثلثة ليس بينها منع الجمع
في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض فيتصور هنا سبعة اقسام و
تفصيل الامثلة غير خفي على المتامل وعدم ظهور الاضراب ح اما بانتفاء
الاختلافات الثلثة او بانتفاء الشرط الاول سواء تحقق الاختلاف الاول والثاني
اولا او بانتفاء الشرط الثاني سواء تحقق الاختلافات الثلثة كلها او بعضها
اولا وسواء تحقق الشرط الاول اولا وتفصيل الامثلة يظهر للمتامل فتامل للاول
صيرورتها اى الجمل المتعددة بسبب العطف كالجملة المفردة لان العطف يصير الامور
المتعددة جملا كانت او مفردات كالواحد فكما ان المفردات المتعاطفة في قولنا
اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب في حكم مفرد واحد فيعود الاستثناء
الى الجميع فكذا الجميع الجمل المتعاطفة في قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا
الا من تاب في حكم جملة واحدة فيعود الاستثناء فيها الى الجميع واستهجان التكرير

اى تكرير

اى تكرير الاستثناء في قولنا اضرب من سرق الا زيداً ومن قتل الا زيداً
ومن زنى الا زيداً ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع وكان مغنياً عن
التكرار لما استهجن اذ لا طريق لادراك المقصود في سوى التكرار ودفع الاول
بالمنع من صيرورتها كالمفردة بسبب العطف اذ العطف لكونه في الاسماء
المختلفة كالجمع في الاسماء المتفقة له تاثير في المفردات وما في حكمها لا في الجمل
من الجمل التي لها محل من الاعراب
وان اريد الالحاق فلا بد من جامع مع انه قياس في اللغة والمثال انما يعود
الى الكل لكون الجمل في حكم المفردات لعطفها على الصلة والهجنة للتطويل مع امكان
طريق آخر اخصر وهو ان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع فيصرح بعوده الى الجميع وللثاني
لو رجع الى الجميع لرجع اليه دائماً لكن لم يرجع الى الجلد في آية القذف والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم عقب الاستثناء ثلث جمل
الامر بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم وهو لا يرجع الى الجلد
لانه لا يسقط بالتوبة والجملة الثانية كالسكوت عن الاولى في الدلالة على استكمال
الغرض منها فلا يتعلق ما بعد الثانية بما قبلها فتعين تعلقه بها اذ لا طريق سواه
ودفع بصرف الدليل ومنعه عن اعادة الاستثناء في الآية الى الاولى لان الجلد حق
الآدمي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق ولاجل ان الظاهر رجوع

الى الكل وقد خولف به فى الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق ولو
اختص بالاخيرة لما كان كذلك والكل كالجملة الواحدة فلا يكون الثانية كالسكوت
عن الاولى والثالث حسن الاستفهام من المتكلم عند الاطلاق عن رجوعه الى الجميع
والى الاخيرة ايهما المراد وانه دليل الاشتراك واصالة الحقيقة يعنى صح اطلاقه للجميع
وللاخيرة والاصل فى الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما فلزم الاشتراك ودفع
بان حسن الاستفهام ليس لسبب الاشتراك بل برفع الاحتمال لانه ليس بنص فى
احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال آخر فيندفع بالتصريح وعدم جوحية الاشتراك لان
المجاز خير منه فلا يصار اليه عند التعارض فصل الاستثناء من الاثبات
نفى وبالعكس عند الاكثر والحنفية المستثنى مطلقا مسكوت عن نفيه واثباته بناء
على ان بين الحكم بالنفى والاثبات واسطة وهى عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء
المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات هذا مما يستفاد من كلام بعض
المحققين وينادى به كتب الحنفية وقد ادعى بعضهم الاجماع فى الشق الاول ونسب
الخلاف فى الثانى الى الحنفية كالمصنوى حيث صرف عبارة الحاجبى وربما يوجه بان المراد ان الاستثناء من الاثبات
نفى اتفاقا اعم من ان يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع اللغة او بملاحظة
المقدمة الخارجية كالبراءة الاصلية بخلاف العكس اذ الاصل عدم الحكم لنا
النقل من اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد فى اثبات مدلولات الالفاظ وفيه
نظر يحتاج فى بيانه الى مقدمة ذكرها بعض المحققين وهى ان الكلام ان كان خبريا

يشعر بوقوع

يشعر بوقوع متعلق نسبته فى الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل
نفس ما فى ذهن المتكلم فى الخارج فالاستثناء فى الكلام الخبرى يدل على
ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى منه وما نسب اليه ويشعر بوقوع متعلقها و
يدل ايضا على انتفاء النسبة بين المستثنى وما نسب الى المستثنى منه لكن لا يشعر
بوقوع متعلق تلك النسبة المنفية فى الخارج وكذا فى الكلام الطلبى فانه يدل
على ثبوت النسبة الذهنية بينهما ويشعر بان المطلوب تحصيل نفس هذه النسبة
فى الخارج ويدل ايضا على انتفاء النسبة الذهنية فى الخارج فالاستثناء
لا دلالة له على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فى الحكم الخارجى اذ لا دلالة
فى المستثنى على الحكم الخارجى اصلا لا اثباتا ولا نفيا ويدل على المخالفة فى الحكم
الذهنى فان كان من الاثبات دل على ان الحكم الذهنى الذى كان فى المستثنى
منه ليس فيه لخروجه عما تعلق الحكم الذهنى به وان كان من النفى دل على ان الحكم
الذهنى الذى نفى عن المستثنى منه ثابت فيه اذا تحقق هذا فنقول ان اردتم ان
اهل العربية اجمعوا على نفى النسبة الخارجية فذلك ممنوع وان اردتم انهم
اجمعوا على نفى النسبة الذهنية فهو مسلم والحنفية يقولون به فهذا لا يضرهم
ولا ينفعكم وكلمة التوحيد حيث دلت على اثبات الهية الله تعالى ونفيها عما سواه
ولهذا يحكم على قائلها ولو كان دهريا منكرا لوجود الصانع بالاسلام ولما اعترض
بان دلالة هذه الكلمة على التوحيد انما هى بالوضع الشرعى لا اللغوى وبهذا ايد

ما سلك به الامام الرازى من ان المقدر فى تلك الكلمة ان كان هو الحق موجود
لم يلزم عدم امكان اله آخر وان كان هو الممكن لم يلزم وجوده تعالى بل اللازم
امكانه اشار الى دفعه بقوله ودعوى ان افادتها له شرعية لا لغوية باطلة
لان الاصل عدم النقل الى ان يقوم دليل عليه وليس فليس قالوا لو كان
الاستثناء من النفى للاثبات لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور فى قوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور واللازم باطل لجواز انتفاء ركن او شرط آخر الجواب ما
اشار اليه بقوله واخراج الطهور ليس من الصلوة حتى تثبت بثبوته وذلك
انه لم يقل الا طهور بل قال الا بطهور فلا بد من تقدير وللتقدير وجهان
احدهما لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور والثانى لا صلوة تثبت بوجه
من الوجوه الا باقترانها بطهور وعلى التقديرين يلزم صحة صلوة متصفة
او مقترنة بالطهور فى الجملة ووقتا ما كما اذا وجدت ساير الشرايط والاركان
وهذا القدر كاف فى الاثبات فلا يرد انها لم تصح ولم تثبت عند فقد شرط
آخر لان هذا انما يرد على من ادعى عمومية الاثبات وفيه نظر اورده بعض المحققين
وهو انا نعلم قطعا ان هذا الكلام لا يدل الا على ان الصلوة لم تحصل حصولا
شرعيا الا بالطهور واللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور واما انها
تحصل بالطهور ولو فى وقت فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا التركيب
يتعارف استعماله فى افادة معنى اشتراط المستثنى فى حصول المستثنى منه وهو انه عند

عدم

عدم يتعدم المشروط واما انه يوجد معه فى الجملة فلا دلالة للفظ عليه هذا
الذى ذكرنا فى الاثبات وكذا فى المنفى الاعم الذى يقتضيه الاستثناء المفرغ
وهو ان لا يكون الصلوة بلا طهور صلوة وان لا يكون مشروطة بوجه غير
هذا الوجه فيلزم نفى جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور الجواب
عنه ايضا بوجهين احدهما المراد نفى ما يتوهم المخاطب من الحكم واثبات غيره كان
قائلا قال اذا اجتمعت الشرايط للصلوة صحت بدون الطهور فقال لا صلوة
الا بطهور ردا عليه والمعنى لا تصح ذلك وتصح مع الطهور والآخر ان
ما تعلق به الحكم اثباتا اعنى الطهور لما كان اكد الشرايط واقواها اعتبره
دون غيره لان الضعيف بعيد معدوما والتخصيص بالشرط والصفة والغاية
كالاستثناء فى كثير من الاحكام كوجوب الاتصال وعدم جواز الاستغراق
والرجوع الى الكل او الى الاخيرة عند وقوعه بعد جمل والتخصيص بالعقل سايغ
خلافا لشرذمة لنا قوله تعالى الله خالق كل شىء وهو على كل شىء قدير
والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا
ومقدورا ولنا ايضا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعقل قاض
بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا اولا كل ما قلتم بخروجه
عن المفهوم عقلا فهو خارج عنه لغة بدليل عدم صحة اطلاق اللفظ
عليه قطعا فالعقل لا مدخل له فى التخصيص لاستحالة اخراج المخرج وقالوا

ثانيا التخصيص بيان والبيان لا بد من ان يكون متاخرا عن المبين والعقل سابق
على الخطاب فلا يكون مبينا وقالوا ثالثا تعارض العقل والشرع فترجيح
احدهما بلا مرجح تحكم والجواب عنها ما اشار اليه بقوله وحجة المانع
واهية اما الاولى فلان العام هو قولنا كل شيء مثلا وهو شامل للجميع لغة
واذا وقع في التركيب فما نسب اليه من المخلوقية والمقدورية مانع من ارادة الجميع والحاكم
بذلك هو العقل ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك والحق انه يصح ارادة العموم منه
لغة حين التركيب ايضا نعم يلزم الكذب والحاكم بانه كذب يجب الاحتراز عنه
بالحمل على انه مخصص انما هو العقل دون اللغة واما الثانية فلان المبين
ذات العقل مع وصف البيانية وهو وان لم يتاخر عن المبين باعتبار الذات
لكنه متاخر عنه باعتبار الوصف واما الثالثة فلان التحكم ممنوع فانهما
لما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع
وهو دليل العقل فصل قيل الضمير في مثل قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن
مخصص للعام الذي يرجع اليه ذلك الضمير اعني المطلقات الشاملة للبوائن
والرجعيات بالرجعيات والمراد بمثله كل عام بعده ضمير يعود الى بعض ما يتناوله
فيتناول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مع قوله الا ان يعفون

ومعلوم

ومعلوم ان العفو انما يصح من البالغات المالكات لامورهن دون الصغيرة
والمجنونة وقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن مع قوله سبحانه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه لا يأتي في البائنة ومنعه الشيخ والحاجبي
وجماعة من المعتزلة والاشاعرة وللعلامة قولان قال في نهاية بالتخصيص وفي تهذيب
بالوقف والمرتضى والمحقق بالوقف في الحكم بالخصوص والعموم وهو اسلم
من القول بالمنع والتخصيص لانه لا يرد عليه ما ورد عليهما واحتج المرتضى
على ذلك بان اللفظ العام يجوز ان يراد به العموم فيكون الضمير راجعا الى
بعضه ويجوز ان يراد به الخصوص وهو ما رجع اليه الضمير ومع هذين الاحتمالين
لا بد من دليل يعلم به انه ايهما وقع فالتعيين موقوف على الدلالة ومع فقدها
لا يجب القطع على احد الامرين للاول يلزم من خصوص الضمير مع بقاء ما له الضمير
على عمومه مخالفة الضمير مرجعه وهو بط لانه خلاف الاصل فوجب تخصيص المرجع
ايضا دفعا للمخالفة واورد بان عود الضمير لا يزيد على اعادة الظاهر ولا
شك انه لو اعاد المطلقات وخصصها بالرجعيات لم يلزم منه خصوص
الاول ولم يحكم بكونه غيره ومخالفا له فكذا واجيب بان الضمير ليس كالظاهر
بل هو اقوى اذ لو لم يخصص لعاد الى بعض المذكور ومثله نادر بخلاف الظاهر
فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم من خصوصه خصوص الاول على ان الظاهر

ان الظاهر اذا اعيد معرفا كان خصوصه موجبا لخصوص الاول ايضا فالاولى
دفعه بالمعارضة بان يقال لو خصص المرجع لزم خلاف ظاهر واذا تعارضا تساقطا
وللثاني مجازية لفظا اعني الضمير وخروجه عن حقيقته وهي العود الى ظاهر
المرجع بسبب من الاسباب كالرد في المثال المذكور لا يستلزم مجازية لفظ
آخر اعني المرجع بدونه فينبغي ابقاؤه على حقيقته واعلم ان هذا الكلام صريح
في ان مجازية الضمير انما هو باعتبار رجوعه الى غير ما وضع له المرجع سواء كان
المرجع حقيقة او مجازا وهذا مما ذهب اليه بعض المحققين وقال بعضهم مجازيته
انما هو باعتبار مخالفته للمرجع في المراد سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا
لنا تعارض المجازين احدهما الضمير والآخر المرجع وهذا ظاهر في ان مجازيته
الضمير باعتبار الثاني بلا مرجح لاحدهما وفيه نظر لان الظاهر اقوى من المضمر
في الدلالة لاحتياج المضمر اليه ودفع الاضعف بحمله على المجاز اسهل والاستخدام
وهو ان يراد باللفظ معنى وبضميره معنى آخر شايع فلذلك حملنا الضمير على
البعض والظاهر على الكل ترجيحا للظاهر على الظاهر الضمير المطلب
الثالث في المطلق والمقيد المطلق ما دل اي لفظ دل على فرد شايع محتمل الافراد
كثيرة مندرج في جنسه اي في مفهوم كلي لذلك اللفظ والحاصل انه موضوع
لامر كلي واريد به فرد من افراده لا على التعيين بنحو رجل فخرج ماله تعين سواء
كان شخصيا كالاعلام والمضمرات والمبهمات او نوعيا كالاسد واسامة او تعين

خصه

حصة من الكلي كالمعهود بالعهد الخارجي وتعين كل واحد من المخصص المندرج
تحته كالمعرف بلام الاستغراق وكذا يخرج كل عام ولو كان نكرة في الاثبات و
المقيد بخلافه فهو ما دل لا على شايع فيدخل فيه ما خرج عن المطلق وقد يطلق
المقيد على ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل ثوب مصري فان الثوب شايع
بين المصري وغيره فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمصري وهو شايع بين
الاثواب المصرية فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه آخر واعلم ان المطلق
والمقيد كالعام والخاص في جميع الاحكام الا انهما لما كانا بالنظر الى الحكم
والموجب الكيف ينقسمان الى اربعة اقسام اشار الى تفصيلها بقوله فان اختلف
حكمهما اي مسندهما نحو اكس تميما اطعم تميميا عالما فلا حمل مطلقا سواء
كان امرين او نهيين او مختلفين وسواء اتحد موجبهما او اختلف اجماعا هذا
الاجماع مما ادعاه اكثر الاصوليين ونقل الشهيد في قواعده خلافا عند اتحاد
السبب بحمل بعضهم اليد في التيمم على ما اخرج المرفق لتقييدها به في الوضوء مع
اتحاد السبب وهو الحدث الا مع التوقف اي توقف العمل بالمطلق على حمله على
المقيد او توقف حكم المطلق على حكم المقيد نحو ظاهرت فاعتق رقبة ولا
تملك رقبة كافرة فانه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف
على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كفرها فالاعتاق يتوقف على عدم كفرها
والا اي وان لم يختلف حكمهما بل اتحد فان اتحد موجبهما حال كونهما مثبتين

مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة حمل المطلق
على المقيد يعني يعمل به فلا ينافي قوله اجماعا القول بالنسخ وانما لم يلتفت
الى ما يشعر به كلام بعض المحققين من ان هنا قائلا بالعكس لانه على تقدير ثبوته
كالعلامة العضدي والعلامة الشيرازي
شاذ نادر ومما يتفرع عليه حمل خبر ورد بثلث مسحات مطلقة على خبر دل بالمسح
بثلثة احجار بارادة تعدد الالة في الاول فلا يكفي واحد ذو جهات ومنه
حمل وضع اليد في خبر التيمم وهو مطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع مع
اعتماد دون العكس كما قالوا غفلة منهم عن هذه القاعدة بيانا للمطلق اي
دالا على ان المراد منه هو المقيد لا نسخا تقدم او تاخر فلا يدل انه اريد منه الاطلاق
ثم رفع وقيل بل اي نسخ حكمه بحكم المقيد ان تاخر المقيد فههنا مقامان احدهما
الحمل والاخر عدم النسخ لنا على الاول ان الحمل على المقيد عمل به جمع بين الدليلين
لان الاتي بالمقيد اتى بالمطلق بالجزم والعمل بالمطلق اهمال للاخر لحصوله في ضمن غيره
والجمع بين الدليلين اولى من اهمال احدهما وفيه نظر لانه يجوز ان يراد من المقيد
الندب بمعنى انه افضل الواجبين وهذا وان كان تجوزا لكن ارادة المقيد من
المطلق تجوز ايض فتعارض المجازان فبقي المطلق بلا معارض وتعين البراءة لانه
يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف
العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون المراد من المطلق فردا اخر فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للخروج عن العهدة

بيقين

بيقين اللهم الا ان يقال الكلام انما هو في المطلق والمقيد لا في الافراد ولا
شك ان الاتي بالمقيد اتى بالمطلق وعلى الثاني يرجع التقييد الى التخصيص
لان المراد بالمطلق فرد من افراده اي فرد كان فهو عام لكنه على البدل لا على
الجمع والمقيد يخصصه ببعض الافراد ويخرج بعضا من ان يصلح له المطلق
بدلا فهو نوع من التخصيص يسمى بالتخصيص (بالتقييد) اصطلاحا فلا بد من ان يكون
حكمه كحكمه فكما ان الخاص مبين لا خاص ناسخ فكذلك المقيد قالوا لو كان
المقيد في صورة التاخير بيانا للمطلق لكان المراد به هو المقيد فوجب ان يكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص
والجواب انه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو
جوابهم في الصورتين فهو جوابنا وقد يجاب عن الصورة الاولى بان تقديم
المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعني بالدلالة
عند علماء الاصول وعن الصورة الثانية بان انتقال الذهن من المطلق الى الفرد
الكامل في معناه ظاهر لا مدفع له ومنفيين عطف على مثبتين اي ان اتحد
الحكم واتحد موجبهما ايض حال كونهما منفيين مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا يعتق المكاتب لا يعتق المكاتب الكافر من غير استغراق يعمل بهما اي بالمطلق
والمقيد جميعا فيجري المطلق على اطلاقه ولا يقيد المقيد اجماعا صرح بالاجماع
من المحققين منهم الامدي وابن الحاجب لكن مقتضى كلام الرازي في المحصول

ان المطلق في هذه الصورة يحمل على المقيد فالنهي في المثال المذكور انما يتعلق
بالمكاتب الكافر لا مطلقا ويستخرج من هذه القاعدة احكام كثيرة منها
العمل بالنهي الوارد عن اجارة الارض للزراعة بالحنطة والشعير مطلقا وبالنهي
الوارد عنها مقيد بحنطة او شعير منها فحمل المطلق على المقيد كما ذهب اليه الاكثر
غير جيد وان اختلف عطف على ان اتحد اي ان اتحد الحكم فان اختلف الموجب
مثل قوله تع في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة
فهم مختلفون في الحمل فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد فقال الاكثر
الشافعية مراده انه يحمل عليه ان اقتضى القياس تقييده بان وجد علة التقييد
مشتركة بينهما كزيادة القربة في المثال المذكور وذلك لان القياس دليل
شرعي فلو حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم نحمل لزم ترك
احدها مع زيادة وهي ترك القياس ايض والاصل عدم الترك فضلا عن الزيادة
وان لم يقتض القياس تقييده فلا يقيد المطلق لعدم دليل يقتضيه كالصوم في
كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر و
لم يجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد وقد روى شذوذ من
الشافعية عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا من غير جامع لان كلام الله
تعالى واحد وبعضه يفسر بعضا والجواب ان هذا ليس بسديد لانه ان اريد به
الكلام الازلي فليس الكلام فيه مع انه يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات

وان اريد

وان اريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها واختلافها فان فيها
العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والماول وغير ذلك فلم لا يجوز فيه
الاطلاق والتقييد على انكم قد اعترفتم بثبوتهما في بعض الصور ونقل
عن ابي حنيفة انه لا يحمل عليه مطلقا لا بجامع ولا بغيره اذ يلزم دفع ما
اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا
للنص واجيب بمنع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة وفيه نظر لان هذا منع للمقدمة
المثبتة بالدليل من غير قدح فيه والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة غير مستقيم
لانه لا يسلم انه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعى ان المطلق لا
يتناول الا الكامل في مدلوله كما ان الماء لا يتناول ماء الورد ونحن متفقون
على منعه لانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في
الظهار اي رقبة كانت لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر فليس تقييد احد
مقتضيا لتقييد الاخر المطلب الرابع في المجمل والمبين المجمل في اللغة المجموع
من اجمل الحساب اذا جمع ومنه الاجمال في مقابل التفصيل وفي الاصطلاح ما
يتناول القول والفعل والمشترك اللفظي والمعنوي اذا اريد به واحد من افراده
بعينه من غير قرينة دون الحقيقة لوضوح دلالته عليها ولا لانه خرج عنه المهمل
وهو اعم من اللفظية لان الاجمال قد يكون في الفعل ودلالته عقلية غير واضحة
قيل الحد يصدق على المجاز عند عدم مانع من الحقيقة وهم قد صرحوا بانه ليس بمجمل

واجيب بانه مجمل عند بعضهم والحق ان اللفظ اذا تجرد عن قرينة التجوز كانت
دلالته ظاهرة وان لم يكن مدلوله مرادا فيخرج عن الحد بقيد عدم وضوح
الدلالة وهو اما فعل كالصلوة مثلا اذا لم يظهر وجهها من الوجوب والندب
او لفظ سواء كان المراد منه فردا معينا من حقايقه او من حقيقة واحدة او من
او من مجازاته اما الاول فكقوله تعالى ثلثة قروء فالقرء وضع للطهر والحيض
ونسبته اليهما سواء والمراد واحد بعينه واما الثانى فكقوله تعالى ان تذبحوا
بقرة فبقرة مجمل بين افراد حقيقة واحدة وهى الحقيقة البقرية والمراد واحد
منها بعينه واما الثالث فهو مشروط بشرطين احدهما انتفاء ارادة الحقيقة
والاخر تساوى مجازاته المتعدده وذلك لانه اذا انتفى الشرطان انتفى الاجمال
اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه اذا رجح احد المجازات دل اللفظ عليه دلالة
ظاهرة لانه المتبادر وذلك الرجحان يكون اما لانه اقرب الى الحقيقة مثل لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فان الحقيقة نفى الحقيقة والصوره وهى ليست بمرادة قطعا
فلابد من حمله على المجاز والمجاز متعدد لاحتمال ان يراد به نفى الصحة او الفضيلة
لكن الاول اقرب الى الحقيقة من الثانى لان غير الصحيح اقرب الى نفى الحقيقة من
الصحيح الغير الكامل فوجب حمله عليه فلم يكن هناك اجمال او لانه اظهر عرفا كقوله عم
رفع عن امتى الخطاء والنسيان فوجب حمله على المجاز وهو متعدد لانه يصلح ان يضمر
لفظ الحكم او الحرج والثانى اظهر فى العرف فيحمل اللفظ عليه فلا اجمال او لانه

اعظم مقصودا من غيره كقوله تعم حرمت عليكم الميتة فان الحقيقة غير مرادة
لعدم الاتصاف بالتحريم فلابد من الاضمار وهو يحتمل متعدد الاحتمال كالاكل
والبيع والنظر وغير ذلك لكن الاول اعظم من البواقى فيحمل عليه فلا اجمال
مفرد كالمشترك اذا تردد بين معانيه عند القايلين بامتناع تعميمه اما بالاصالة
كالعين والقرء والجون او بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
بسبب الاعلال اذ لولاه لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فانتفى
الاجمال او مركب الاجمال فيه على قسمين احدهما ان يكون فى مركب من حيث
هو مركب نحو او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج وغيره
الثانى ان يكون فى مفرد وقع فى التركيب وهذا يحتمل وجوها الاول ان يكون
فى مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو هل ادلكم على اهل
بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون وقد تقدم ذكر فرعون وموسى ومنه ما
نقله بعض عن ابن جريج انه سئل عن ابى بكر وعلى عم ايهما افضل فقال اقربهما
اليه فقيل من هو فقال من بنته فى بيته ومنه ما نقل عن عقيل انه قال الا
ان معوية بن ابى سفيان يامرنى ان العن عليا الا فالعنوه الثانى ان يكون فى مرجع
الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة فى الطب
الثالث ان يكون فى تخصيص مجهول كقوله تعم احلت لكم بهيمة الانعام الا
ما يتلى عليكم الرابع تعدد المجازات مع تساويها ومع مانع يمنع من حمله

الاجمال فى صورة تعدد المجاز لا تتصور ما لم يعتبر فى التركيب لان اللفظ
ما لم يعتبر فى التركيب لم يحكم بتعذر الحقيقة وتعدد المجازات ٥

على الحقيقة ولما الحق فى المحل منه اشار الى منعه بقوله ولا اجمال فى نحو قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة مما تعلق فيه الاحكام بالاعيان لظهور المراد وهو الفعل
المتعلق به ذلك الحكم فان من تصفح كلام العرب علم ان مرادهم فى مثله اذا اطلقوه
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل فى الماكول والشرب فى المشروب
واللبس فى الملبوس والوطى فى الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة
فلا اجمال ولو فرض تساوى الافعال الصالحة للتقدير كلها او بعضها
فى القصد لكان المضمر هو الجميع حذرا عن لزوم الترجيح بلا مرجح فلا اجمال
هنا ايضا قالوا الاعيان غير مقدورة فلابد من اضمار فعل يتعلق بها و
الافعال كثيرة ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيقدر بقدر
الضرورة فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالته على
بعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب انا لا نم ان ذلك البعض غير متضح
بل هو متضح بما سبق من العرف فى ارادة المقصود من مثله ولو سلم فالكل مقدر
لما مر فلا اجمال اصلا ولا فى نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وفاقا للشافعى
وعبد الجبار خلافا لبعض الحنفية اذ الباء للتبعيض كما مر فى بحث معانى الحروف
فدل على وجوب مسح البعض ظاهرا فلا اجمال وصح اطلاقه على الابعاض المتعددة
لا يوجب الاجمال كالمتواطى قالوا يحتمل وجوب مسح الجميع وبعضه على السواء

واذا ظهر الاحتمال تعين الاجمال قلنا ان ثبت كون الباء للتبعيض فلا اجمال لوضوح
دلالته على البعض وكذا ان لم يثبت لوضوح دلالته على الكل لان الراس حقيقة
فيه لغة اما نحو قوله تعم السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى ذهب
الى انه مجمل فى اليد لاطلاقها على العضو المخصوص من المنكب الى رؤس الاصابع
وعلى بعضه من المرفق والكوع والكف واصول الاصابع الا رؤسها والاصل
فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا فيكون مجملا قيل وفى القطع ايضا
كما فى اليد لاطلاقه على الابانة اى ابانة الشئ عما كان متصلا به والجرح
يقال بِرى فلان قلمه فقطع يده اذا جرحها فجاء الاجمال الجواب عنهما لا يلزم
من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن حقيقة فى احدهما مجازا فى
الاخر اما اذا كان كذلك كما سنبين فلا والعلامة والفخرى والحاجبى لا اجمال
فيهما اى فى اليد والقطع لانها اى اليد حقيقة فى العضو الى المنكب وحده لا فى
بعضه ايضا على ما ظن لقطعنا بصحة اطلاق بعض اليد على ما دونه ولو كان
حقيقة فى البعض لما صح ذلك لامتناع ان يكون الشئ بعض نفسه واذا كان
كذلك كان اليد ظاهرة فى العضو فلا اجمال لا يقال صحة ذلك الاطلاق لا يدل
على المطلوب لجواز ان يكون باعتبار كون اليد موضوعة للقدر المشترك ايضا
لانا نقول الاشتراك خلاف الاصل والمجاز خير منه وفهم البعض من اليد بالقرينة
فهو مجاز فيه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولك ان تحمل هذا على جواب عن سؤال

مقدر وهو انه لا يقطع في السارق والسارقة الا بعض اليد فاجاب بما ترى و
القطع ظاهر في الابانة لانه حقيقة فيه بدليل التبادر فلا اجمال فيه ايض واعلم
ان في اللفظ الذي يكون له مفهومان احدهما لغوي والاخر شرعي اذا وقع
في كلام الشارع او صدر عنه اربعة مذاهب الاول انه ليس بمجمل مطلقا سواء وقع
في الاثبات او في النهي الثاني انه ليس بمجمل في الاثبات والنهي لظهور الاول
في الشرعي والثاني في اللغوي الثالث انه ليس بمجمل في الاثبات لحمله على الشرعي
ومجمل في النهي الرابع انه مجمل مطلقا والاول هو مختار المص كما اشار اليه بقوله
وما له محمل لغوي وهو ما يستفاد من اللغة ويكون وظيفة اللغوي ان يفصل
ويبينه وشرعي هذا مبني على القول بالحقايق الشرعية كقوله صلى الطواف بالبيت
صلوة فانه يحتمل ان يسمى صلوة في الشرع فيكون بيانا للمسمى الشرعي وان يكون
كالصلوة في اشتراط الطهارة والاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يقصد
بيان ان الاثنين يسميان جماعة في اللغة وان فضيلة الجماعة تحصل بهما ليس بمجمل
لان المحمل اللغوي مرجوح والشرعي راجح فيحمل على الشرعي الراجح دون اللغوي
المرجوح بقرينة بعثته لتبليغ الاحكام لا لتعليم اللغة فتلك القرينة موضحة
لدلالته على الامر الشرعي فلا اجمال وللثاني على الاول ما ذكرنا وعلى الثاني
انه لو حمل على الشرعي لكان صحيحا واللازم بط فالملزوم مثله اما بطلان
اللازم فلان النهي يدل على الفساد واما الملازمة فلان الصحيح ما وافق امر الشارع

وهو المراد الجواب الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم
من الهيات المخصوصة حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة فاسدة
ولا لزم في قوله صلى دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون مجملا واللازم بط لانه
ظاهر في معناه الشرعي اتفاقا وللثالث على الثاني ما للثاني على الثاني مع
زيادة مقدمة وهي انه اذا لم يمكن حمله على الشرعي فلا محالة يكون مجملا بين المجاز
الشرعي والحقيقة اللغوية الجواب الجواب وللرابع انه يصلح لهما ولم يتضح وهو
معنى الاجمال الجواب منع عدم الاتضاح بل الحق انه اتضح بما ذكرنا فصل
المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته واضحة سواء كان الوضوح ابتداء من غير
سبق اجمال كقوله تعو والله بكل شيء عليم او بعده كاية البقرة فانها وان
كانت مجملة الا انها صارت مبينة بعد والاول يقال له الواضح بنفسه والثاني
الواضح بغيره والمبين مثل المجمل في الاقسام والبيان وهو ههنا فعل المبين
اعني التبيين بالقول اجماعي سواء كان البيان والمبين كلاهما من الله تعو
او من الرسول او احدهما من الله والاخر من الرسول وقد اختلفوا في ان البيان
هل يجب ان يكون في رتبة المبين دلالته وسندا او لا يجب بل يجوز ان يكون
ادنى فقيل نعم وقيل لا هذا في بيان المجمل اما بيان الظاهر فيجب ان يكون
اقوى لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ولا ترجيح احد المتساويين على الاخر
وبالفعل يعرف ذلك بوجهين احدهما تصريحه عم بان فعله بيان والاخر فقد

غير ذلك الفعل مع امكان ان يكون بيانا عند الاكثر لانه مشاهدة افعاله عليه السلم
من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول
ولهذا يقال ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى
ولانه عم بين قوله تعو اقيموا الصلوة وقوله تعو ولله على الناس حج البيت بفعله
وقوله صلوا كما رايتموني اصلي خذوا عني مناسككم لم يشتمل على تعريف شيء من
الافعال بل هو دليل على ان الفعل بيان قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير
البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز اجيب اولا بانا لا نسلم ان الفعل اطول من
القول اذ قد يعكس كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال
والاذكار والتروك والشرائط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه
الاول بكثير وثانيا بانا لا نسلم لزوم تاخير البيان اذ التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع
فيه عقيب الامكان وهذا قد شرع فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا
ومثله لا يسمى تاخيرا سلمناه لكن التاخير بلا غرض غير جائز واما معه كما فيما نحن
فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز على ان تاخير البيان انما يمتنع عن وقت
الحاجة وهذا لم يتاخر فيه فيجوز واعلم انه اذا اجتمع القول والفعل بعد الاجمال
مع صلاحية كل واحد منهما للبيان فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم بالتاريخ
او لا فان علم فهو البيان والثاني تاكيد وان لم يعلم فالبيان احدهما من غير تعيين
وان اختلفا فالقول هو البيان والفعل له عم ولا فرق بين ان يكون القول مقدما

او مؤخرا وتاخيره اي تاخير البيان سواء كان بيان الندب وبيان الواجب
وسواء كان بيان المجمل وهو ما استوت احتمالاته كالالفاظ المشتركة او بيان
غيره مما له ظاهر وهذا على اربعة اقسام الاول بيان النكرة المراد بها معين الثاني
بيان التخصيص الثالث بيان الاسماء الشرعية الرابع بيان النسخ عن وقت الحاجة
الى الخطاب المحتاج الى البيان وهو وقت العمل به ممتنع اجماعا الا على قول من يجوز
تكليف ما لا يطاق وذلك لان تاخير البيان عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق
اذ هو في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وذلك غير جائز
عندهم وعن وقت الخطاب اليه اي الى وقت الحاجة جائز عند الاكثر مطلقا
الغزالي وابو بكر الصيرفي وابو هاشم الجبائي وبعض الحنفية ممتنع مطلقا المرتضى
والعلامة والكرخي وجماعة من الفقهاء ممتنع فيما له ظاهر ويراد به غير ظاهره
كالعام الذي هو ظاهر في العموم والشمول اذا اريد به الخاص ونحوه من الاقسام
الثلثة الباقية هذا واعلم ان بعض الامامية كالعلامة وبعض المعتزلة كابي الحسين
البصري وبعض الاشاعرة كابي بكر الدقاق جوزوا هذا القسم عني ما له ظاهر
يريد به خلافه تاخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فيجب ان يقول هذا العام
مخصوص وهذه النكرة اريد منها فرد معين اما المجمل كالقرء فيجوز تاخير البيان
فيه لنا تاخير البيان في كثير مما يحتاج اليه كالصلوة في قوله تعو واقيموا الصلوة
والحج في قوله تعو ولله على الناس حج البيت ثم بين عم عند الحاجة بفعله وقوله

قوله في كثير منه قوله تعو ثم ان علينا بيانه فهو متاخر عما هو بيان له وهو قوله تعو ان علينا جمعه

انه مكلف بعبادة الا انه لا يعرف كيفيتها وهو ينتظر بيانها وصرح الغزالي بضعفه باجمالها ٥

فان قلت اى فائدة فى تقديم المجمل وتاخير بيانه الى وقت الحاجة قلنا لا بد
من ان يتعلق بذلك مصلحة دينية ومما يمكن ان يكون وجها لحسن ذلك ان المكلف
يعزم ويوطن نفسه على الفعل الى وقت الحاجة وهذا العزم وما يتبعه طاعة
وهو ايضا مسهل للفعل المامور به وتعلق العزم عليه لا يتوقف على تمييزه
من جميع الوجوه بل يكفى فيه تصور الفعل وان جهل صفاته فيعتقد وجوبه على سبيل
الجملة وينتظر بيانه ويعزم على ادائه على هذا الوجه للغزالى هو اى الخطاب بما
يحتاج الى بيان عدم كخطاب العربى بالتركى فى عدم الفهم وهو باطل بالاتفاق
فكذا نظيره للمرتضى لزوم الاغراء بالجهل فى الاول دون الثانى وذلك لان
المتبادر مما له ظاهر هو الظاهر وانه ليس بمراد للمخاطب فهو جهالة فلو لم يات
المخاطب بما يصرف المخاطب عن الظاهر الى خلافه وكان المخاطب مفهما للمخاطب
ظاهره وهو اغراء بالجهل والشارع منزه عنه قلنا فرق بين عدم الفهم ايضا اصلا
كما فى خطاب العربى بالتركى والترديد بين معنيين احدهما ظاهر فانه يفهم
المقصود وان كان مرجوحا فقياس الخطاب المفهم بالذى لم يفهم اصلا قياس
مع الفارق وبتجويز التخصيص اى بتخصيص العام مثلا عند الحاجة مقررة ومبين
له فلا جهالة فلا اغراء والنسخ وارد نقضا لانه ظاهر فى الدوام مع انه غير مراد
فيجرى فيه ما ذكرتم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا المطلب الخامس فى الظاهر
والماول الظاهر فى اللغة الواضح ومنه الظهر وفى الاصطلاح ما دلالته على المعنى

مظنونة لرجحانها اى تلك الدلالة بالنظر الى دلالته على معنى آخر اما بالوضع
كدلالة الاسد على الحيوان المفترس او بالاستعمال كدلالة الغائط على الخارج
المستقذر بعد ان كان فى الاصل للمكان المطمئن من الارض وهو بهذا
التفسير قسيم للنص وقد يفسر بانه ما دلالته واضحة فيكون قسما منه والماول
التاويل مشتق من آل يؤل اذا رجع يقول آل الامر الى كذا اى رجع اليه وما آل الامر
مرجعه المحمول على المرجوح ولما كان الحمل عليه من غير دليل لا يجوز الا عند
شرذمة ضم اليه قوله لمقتض يقتضى ذلك الحمل عقلا كان او نقلا ليخرج عنه
الماول الفاسد وهو المحمول على المرجوح بلا مقتض ولما كان التاويل باعتبار
قربه وبعده ينقسم الى ثلثة اقسام اشار اليها بقوله والتاويل منه قريب
فيكفى فيه ادنى مرجح لقربه كحمل آية انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية
على بيان المصرف وشروط الاستحقاق فيجوز الاقتصار على صنف واحد من
الاصناف المذكورة فى الآية الكريمة وذلك لان سياق الآية التى قبلها
وهو رد الله سبحانه على الذين عابوا محمدا صلى الله عليه وآله فى قسمة الصدقات
وطعنوه وقالوا انه يعطيها من احب وكانوا قد رضوا ان اعطاهم كثيرا وقد
سخطوا ان منعهم يقتضى بيان المصرف وشرايطه ليقطع طمعهم فيها مع خلوهم
عن الشرايط وليعلموا ان فعله حق فينبغى ان لا يسخطوا بما فعله ونقل
عن امام الحرمين انها من التاويلات البعيدة لانها ظاهرة فى استحقاق

جميع الاصناف ووجوب الاستيعاب فى الاعطاء حيث اضاف الصدقات
اليهم بلام الملك وعطف البعض على البعض بحرف التشريك وقال الآمدى
ان سلمنا انها لبيان المصرف فلا نم انه لا مقصود منها سواه فليكن الاستحقاق
بصفة التشريك ايضا مقصودا عملا بظاهر اللام والواو وبعيد فيحتاج الى
المرجح الاقوى ولا يرجح بالمرجح الادنى كتاويل اطعام الستين عند الحنفيه
وهو محمول على اطعام هذا العدد عند الامامية والشافعية باطعام طعام
بتقدير الطعام مفعولا للاطعام فلم يوجبوا اطعام العدد المعين اذ المقصود
هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا ودفع حاجة
مسكين واحد ستين يوما ووجه بعده ان اسقاط ما هو مذكور صالح للارادة
عنها وادخال ما ليس بمذكور تحت الارادة لا يخ بعد وسماجة فينبغى ان لا يتوجه
اليه عاقل على انا لا نم عدم الفرق بين دفع حاجة جماعة ودفع حاجة واحد لان
فضل الجماعة على الواحد لبركتهم وتعاضد قلوبهم على الدعاء للمحسن اليهم ولامكان
دخول مستجاب الدعوة فيهم لا يخفى على ذوى الابصار وقد لاح من هذا اندفاع
ما قيل من ان ذلك انما يرد عليهم لو قالوا باضمار الطعام فى الآية اما لو قالوا
بانه يفهم من عبارة النص ايجاب اطعام ستين ومن استنباط المعنى ايجاب
اطعام طعام ستين مسكينا كما يشعر به تعليلهم وهو ان المقصود دفع حاجة
الفقير الى آخر ما ذكرنا فلا وامساك الاربع فى قوله عم لغيلان بن سلمه وقد اسلم

على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن بابتداء النكاح او الاول
عند الحنفيه بناء على اصلهم وهو ان العقود اذا وقعت معا بطلت وان
وقعت مرتبة صح ما وقع اولا وبطل ما وقع اخيرا فلا جرم قالوا معنى الحديث
اما انكح اربعا ابتداء ولا تنكح البواقى واما امسك الاوايل منهن عقدا
وفارق سايرهن واما عندنا وعند الشافعيه فهو محمول على ظاهره من اجزاء
العقد السابق والقاء التخيير اليه فى اختيار اربع منهن سواء ترتب عقدهن
ام لا ووجه بعده اما اولا فلان ترك الاستفصال فى حكاية الحال ينزل منزلة
العموم فى المقال واما ثانيا فلان نسبتهن اليه كنسبة غيرهن فلا وجه لتخصيصهن
بالذكر واما ثالثا فلانه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وهما عند الناقل
غير واقعين باختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف العقد على رضاهن
واما رابعا فلانه لم ينقل تجديد العقد اصلا لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام
الكفار المتزوجين ولو كان لنقل واما خامسا فلان غيلان كان متجدد
الاسلام لا يعرف شيئا من الاحكام فلو كان المراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه
لانه كان وقت الحاجة اليه وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز وابعد كتاويل
خبر فيروز الديلمى وقد اسلم على اختين فقال عم امسك ايتهما شئت وفارق
الاخرى بذلك اى بما مر من التاويل فى خبر غيلان ووجه ذلك ان فيه ما مر من وجوه
البعد مع ما يختص به وهو التصريح بقوله ايتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر

وتاويل المسح اى مسح الارجل فى آية الوضوء تعلقه بها باعتبار عطفها مجرورة
على الرؤس لفظا ومنصوبة عليها محلا فيشترك المعطوف والمعطوف عليه فى
المسح كما ذهبنا اليه نحن وصاحب الكشاف الا انه خالفنا فى الحكم حيث اوله
بالغسل الخفيف المشابه للمسح وانما عبر عن الغسل بالمسح للتنبيه على وجوب الاقتصاد
فى صب الماء لان الارجل يغسل من بين الاعضاء فهى مظنة الاسراف ووجه بعده
انه مخالف للوضع اللغوى والشرعى لان المعلوم من الوضع اختلاف حقيقتى الغسل
والمسح فلا يجوز التعبير عن احدهما بالآخر الا لمقتض ووجوب الاقتصاد فى صب
الماء لم يقل به احد من العلماء على انه يلزم حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز جميعا
لان المسح فى المعطوف عليه محمول على الحقيقة اتفاقا وانه غير جائز وقد بسطنا
الكلام فيه فى مشرق الشمسين بسطا عظيما فمن اراد ذلك فليرجع اليه المطلب
السادس فى المنطوق والمفهوم المعنى اذا اعتبر بحسب دلالة اللفظ عليه اما منطوق
او مفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق اى يكون حكما لما ذكر ونطق به
او حالا من احواله سواء كان نفسه مذكورا او لا فيندرج فيه الصريح وغيره والقيد
الاخير لاخراج المفهوم لانه ليس للمذكور والنطق معلوم لغة فلا يلزم الدور ولا
تعريف الشىء بمثله فى الخفاء وصريحه اى صريح المنطوق وهو ما وضع اللفظ
له مطابقى ان دل عليه ذلك اللفظ بالاستقلال وتضمنى ان دل عليه بمشاركة
الغير وهذا مبنى على ان الدلالة التضمنية وضعية كما ذهب اليه الحاجبى وغيره

اى غير الصريح التزامى ولما كان هذا على ثلثة اقسام فصلها بقوله فان قصد
اى غير الصريح وتوقف عليه على قصده صدق اى صدق الكلام او المتكلم ان
كان خبرا كقوله عم رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان المقصود منه رفع
المؤاخذة او نحوه وصدق الكلام موقوف على اضماره او صحة الكلام ان كان
انشاء عقلا نحو واسئل القرية فان صحته لعدم صحة سؤال القرية نفسها عقلا
تتوقف على اضمار الاهل وقصده وان جعلت القرية مجازا عن الاهل
تسمية للحال باسم المحل فهو من باب آخر او شرعا كقول القائل اعتق عبدك
عنى على الف فانه يستدعى تقدير الملك اى مملكا لى على الف لان العتق بدون
الملك لا يصح شرعا فدلالة اقتضاء وبدونه اى بدون التوقف مع اقترانه
اى محل النطق بما اى بوصف لولا التعليل اى لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل
ما فى محل النطق من الحكم لبعد اقترانه به ولا يقع مثله فى كلام الشارع
فوجب حمل ذلك الوصف على التعليل الذى هو غير مذكور وهو حال للمذكور
دفعا للاستبعاد فتنبيه وايماء لانه ينبه على العلة ويومى اليها كقوله عم
لمن قال واقعت اهلى فى نهار رمضان اعتق فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع
الذى لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا واعترض بان ما لا يتوقف
عليه ولا يقترن كذلك يخرج عن الايماء وهو غير داخل فى شىء من الاقسام
فلا ينحصر غير الصريح فى ثلثه فالاولى حذف قيد الاقتران ليندرج

هذا فى الايماء كما فعله الآمدى واجيب بان القسمة استقرائية لا عقلية فلا
يضر الاحتمال والا اى وان لم يكن غير الصريح مقصودا فدلالة اشارة كقوله تعم
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله فى عامين حيث علم منهما ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس بمقصود فى الآيتين بل المقصود فى الاولى
بيان حق الوالدة وما تحمله من التعب فى الحمل والفصال وفى الثانية بيان اكثر
مدة الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى
محله بل فى المسكوت عنه فهو غير مذكور كما ان ما هو له غير مذكور سواء كان حكما
له او حالا من احواله اما الاول فكقوله تعم ولا تقل لهما اف فانه دال على حكم الضرب
وهو التحريم وهما غير مذكورين واما الثانى فكقوله تعم ومنهم من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على اولوية
حاله اعنى التادية وعدمها فى الآخر فان كان اى المفهوم مفهوم موافقة بان
يكون الحكم او الحال فى المسكوت عنه موافقا له فى محل النطق اثباتا ونفيا كما ذكرنا
من المثالين ففحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى مفهومه ولا خلاف فى حجيته
عند العلماء اذا كان الحكم فى المنطوق معتبرا شرعا واما اذا كان لاغيا فلا لانه اذا فهم
لغى الاصل لغى الفرع بطريق اولى انما الخلاف فى اصله انه هل هو حجة من باب
القياس او من فحوى اللفظ فقيل الحق هو الثانى لما مر ومما يتفرع على حجيته ما لو
احل الوكيل فى بيع متاعه بمائة فانه يجوز له بيعه بازيد بطريق اولى نعم لو دلت القرينة

على ارادته عدم الزياده اتفاقا للمشترى لم يجز الزياده لانتفاء الدلالة حينئذ او مخالفة
بان يتصف الحكم او الحال فى المسكوت عنه بكونه مخالفا له فى محل النطق فدليل
الخطاب وهو خمسة اقسام على ما اشار اليه المص بقوله وهو مفهوم الشرط مثل
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم منه انهن ان لم يكن اولات
حمل فانفقوا عليهن خلافه والصفة نعتا كان او غيره مثل فى الغنم السائمة زكوة وفى
الواجد ظلم يفهم من الاول انه ليس فى المعلوفة زكوة ومن الثانى انه ليس
غير الواجد ظلما والغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يفهم
منه ان غسل ما فوق المرفق غير واجب واعترض بان مفهوم قوله تعم فلا تحل
له حتى تنكح زوجا غيره هو انها اذا نكحت زوجا غيره تحل مفهوم موافقة
لانه حكم للمذكور لا لغيره واجيب بان المراد بالغاية بعدها فردها لا جميعها
واللقب علما كان او اسم جنس كقولك زيد فى الدار وفى الغنم زكوة حيث
يفهم من الاول نفى الحصول فى الدار المعينة عن غير زيد ومن الثانى نفى وجوب
الزكوة فى غير الغنم والحصر المراد به مطلق التخصيص الدال على حكمين احدهما منطوق
والآخر مفهوم فيشمل مثل لا اله الا الله وانما الاعمال بالنيات والعالم زيد
ونحوها حيث يفهم من الاول ثبوت الوجود لله تعالى ونفيه عن غيره من الآلهة
ومن الثانى ان لا عمل بلا نية ومن الثالث ان لا عالم غير زيد وقد يفسر الحصر بما
يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتداء والموصوف

خبرا فلا يصدق الا على المثال الاخير ونحوه ربما يفسر بما هو اعم من هذا و
هو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم فانه يتينا ولجميع صور تقديم ما حقه
التاخير وان لم يكن متنا ولا للنفي والاستثناء وانما واعلم انهم ذكروا لمفهوم
المخالفة باقسامه شروطا الاول ان لا يخرج التخصيص كاذبة صالحة لذلك
كما اذا قيل بحضرته ع لفلان غنم سائمة فقال في الغنم السائمة زكوة فهذا
التخصيص لا يدل على نفي الحكم عن الغير اذ الموجب هو القرينة الحالية الثاني
ان لا يكون علم المتكلم بالحكم منحصرا في محل الوصف والا فاختصاصه به
انما هو لعدم علمه بغيره لا لانتفاء الحكم عنه الثالث ان لا يكون هناك
مانع عن اجراء الحكم في غيره من الخوف وغيره الرابع ان لا يعلم السامع حكم
غيره بطريق الاولوية والا فهو مفهوم موافقة لا مخالفة او غير ذلك مما هو
باعث على التخصيص فان مفهوم المخالفة ليس بمجرح فصل مفهوم الشرط
اعني انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانما قدم على غيره لانه اقوى منه
حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه لنا التبادر اي
تبادر المفهوم الى الفهم في نحو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه
يتبادر منه عدم وجوب الانفاق عند عدم الحمل والسؤال اي سؤال الصحابة
عن سبب القصر مع الامن قالوا ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد
قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة

ان خفتم فانهم لما فهموا من تعليق القصر بالخوف انتفاءه عند انتفاء
الخوف سالوا عن سبب القصر في حال الامن فاقرهم ع ولجاب بانه تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما سالوا عن
ذلك ولما اقرهم والجواب انهم فهموا عمومية حكم القصر وعلموا السبب
في بعض الصور وخفي عليهم السبب في بعضها مع علمهم بان الاصل في الصلوة
الاتمام سالوا عنه وانت خبير بان تمسك المنكرين بهذه الاية انسب واولى
وقوله ع لازيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم فانه دل على انه فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه
بخلاف حكم السبعين والجواب ان هذا خبر واحد لا يجوز التمسك به في
اثبات اصل عظيم سيما اذا كان فيه ما يدل على كذبه بيان ذلك اما اولا
فلان فيه دلالة على انه ع يستغفر للكفار وذلك لا يجوز واما ثانيا فلان
ذكر السبعين انما هو للمبالغة كما هو عادة العرب في ذكر هذا العدد فالمعنى
النهي عن الاستغفار للكفار وانك لو اكثرت في الاستغفار لهم ما غفر
الله لهم فعبر عن الاكثار بالسبعين فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه و
هذا كما يقول العربي لو جئتني سبعين مرة ما جئتك والمعنى لو جئتني كثيرا
وقليلا ما جئتك فكيف يجوز له ع ان يعتقد ان ما زاد على السبعين
حكمه بخلاف حكم السبعين وهو افصح وافطن لاغراض العرب ولو سلم فلانم

ان فهم ذلك من طريق المفهوم بل من جهة الاصل فان الاصل قبول الاستغفار
لهم فلما انتفى ذلك في السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وكان مظنة الاجابة
ففهم ذلك من حيث الاصل لا من حيث المفهوم قالوا اي المرتضى وموافقوه
قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لجواز
تعلقه ببدله وقال تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق
تحريم الاكراه بارادة التحصن فلو ثبت مفهوم الشرط لزم جواز الاكراه وعدم
امتناعه شرعا عند انتفائها واللازم باطل اجماعا قلنا فهو اي الشرط ح
احدهما اي البدل والمبدل منه فما فرض منه انه شرط ليس بشرط وح اذا لم
ينتف المشروط بانتفائه لا يقدح ذلك في مدعانا وانتفاء التحريم اي التحريم
الاكراه عند عدم ارادتهن التحصن لو سلم فانما هو لامتناع المنهي عنه وهو
الاكراه لان اكراه شخص على الفعل انما يمكن اذا اراد عدمه وهن اذا لم يردن
التحصن لم يردن عدم البغاء سواء اردن البغاء او لا فلا يمكن اكراههن
عليه فلا يمكن تعلق التحريم به لان التكليف مشروط بامكان المكلف به ولا يلزم
من انتفاء التحريم جواز الاكراه لاقتضائه ايضا امكان متعلقه او الغرض من
هذا التعليق وهو عطف على قوله وانتفاء التحريم وفي لفظه او اشعار بان
هذا الجواب لا يجامع الاول المبالغة في نهي مواليهن والزجر عن فعالهم بان
تلك النسوة الخادمات الناقصات في عقولهن اذا اردن التحصن فانهم اولى

منهن بارادتها واحق فلا بد من ان لا يكونوا في هذا الباب دون منهن
ومع احتمال ترتب هذه الفائدة على التعليق لا يكون المفهوم معتبرا اذ
اعتباره انما يكون اذا لم يكن للتعليق فائدة اخرى كما صرحوا به في الكتب الاصولية
او الاجماع القاطع على تحريم الاكراه على البغاء عارض الظاهر اعني مفهوم الشرط
المشعر بجوازه فانتفى لاجله ومما يتفرع عليه قوله صلى الله عليه واله اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا وقول الصادق ع اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فعلى حجية
مفهوم الشرط يدل على تنجس ما دونه بمجرد الملاقاة فيكون حجة على من قال
بعدم انفعال القليل بالنجاسة كابن ابي عقيل وعلى من يخصه بالجاري فانه
شامل له ولغيره من حيث العموم ويكون مخصصا لقوله صلى الله عليه واله خلق
الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه وطعمه او ريحه والا فلا فصل مفهوم
الصفة اعني انتفاء الحكم عند عدمها حجة فايجاب الزكوة في الغنم السائمة
يدل على عدم وجوبها في المعلوفة عند الشيخ والشهيد في الذكرى ونفاه
الاكثر كالمرتضى قال ذهب الى نفيه ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والمتكلمون
كلهم وهو الصحيح المستمر في الاصول وقد صرح بهذا المذهب ابو العباس بن سريج
وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي والقفال
وغيرهما والمحقق والعلامة الا على تقدير ثبوت علية الصفة للحكم فان العلامة
صرح بانه ينتفي ح بانتفائها لئلا يلزم اما ابطال علية ما فرضناه علة

واما وجود المعلول بدون علته وفيه كلام للاول لولا اى لو لم يكن مفهوم
الصفة حجة ولم ينتف الحكم بانتفائها للغى الوصف اذ لا فائدة له غير هذا
واللازم باطل لان اللغو لا يليق بكلام البليغ فكلام الله ورسوله اولى واحدى
كالانسان الابيض حيوان الابيض لغو يجب تركه لانه لا مدخل له فى الحكم بالحيوانية
والكلام يتم بدونه وقول ابى عبيدة على تفعيله بتاء التانيث وهو معمر بن المثنى
كما ذكره الامام فى البرهان ونقل ايضا ابو عبيد بلا تاء وهو القسم بن سلام الكوفى
كما ذكره الآمدى وقال بعض الافاضل لا منافاة بين الروايتين لجواز ان يكون
كل واحد منهما قائلا بذلك وكلاهما امامان فى معرفة اللسان فى قوله صلى لى الواجد
يحل عقوبته وعرضه اى مطل الغنى وتعلله فى اداء الحق يحل حبسه ومطالبته
وهوان هذا يدل على ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وايضا لما سمع قوله
مطل الغنى ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وايضا قيل فى قوله ع
لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا المراد بالشعر الهجاء مطلقا او هجاء
الرسول خاصة فسمعه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله
وكثيره سواء فى هذا الحكم فجعل مفهوم الامتلاء من الشعر وهو فى قوة الشعر
الكثير حجة وفهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فقد لزم من تقدير الصفة المفهوم
فكيف والتصريح بها وهو عالم بلغة العرب فالظاهر انه فهم ذلك من حيث اللغة
فظهر افادته للغة وهو المطلوب للثانى انتفاء الدلالات الثلث على نفى الحكم فى غير

محل الوصف اما المطابقة والتضمن فلان هذا النفى ليس عين اثبات الحكم
فى محل الوصف ولا جزؤه قطعا واما الالتزام فلان هذا الاثبات لا
يستلزم ذلك النفى عقلا وعرفا اذ قد نعقله مع الغفلة عنه جدا وفيه
نظر لان ذلك يستنبط منه والذهول لا ينافيه والجواب عن الدليل الاول
للاول ما اشار اليه بقوله والوصف قد يكون ذكره للاهتمام به فاصل
الاهتمام فائدة فيه فلا يلزم من عدم دلالته على عدم الحكم فى غيره عدم
الفائدة فيه مطلقا او للسؤال عن محله اى محل الوصف فوقع الجواب مطابقا
له كما لو قيل هل فى الغنم السائمة زكوة فقيل فى الغنم السائمة زكوة او
سبق حكم غيره فعلم ولم يعلم حكمه فيذكر ليحصل العلم به ولا يلزم من هذا
اختصاص الحكم به لجواز اتحاد الحكمين او خطوره اى خطور الوصف فى القلب
دون غيره فيختص بالذكر وهذا لا يتمشى فى خطاب من يعلم او نحوها مثل ان يكون
المقصود اثبات الحكم فى محل الوصف بطريق النص وفى غيره بالبحث والفحص ترغيبا
لتحصيل الثواب الى غير ذلك مما ذكرناه سابقا ولما كان لقائل ان يقول
ما له احد هذه الاشياء من الوصف خارج عن محل النزاع اذ هى فوائد و
النزاع انما يكون فى الوصف الذى انحصرت فائدته فى المفهوم اجاب عنه بقوله
ووجود ما لا يحتمل من الوصف شيئا منها ممنوع فلا مخلص لهم الا بان يقولوا
ليس مفهوم الوصف بحجة او بان يتبينوا وجود وصف انحصرت فائدته فى المفهوم

الى للتى للغاية فظاهر انها انما تستعمل فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما
قبلها والا لم يكن للغاية والتغاير فان كون نهاية الشىء خارجة عنه ضرورى
واما كلمة الى التى لم يكن ما بعدها خارجا عما قبلها فهى بمعنى مع وليست
للغاية وكانت خارجة عما نحن فيه قالوا اى النفاة ما مر فى الصفة من انتفاء
الدلالات الثلث قلنا الصوم المقيد بكونه آخره الليل يعدم فيه اى فى الليل
البتة فلا صوم فيه فلا وجوب فدل التقييد بالغاية على نفى الحكم فيما
بعدها التزاما بخلافها اى بخلاف الصفة فان تعليق الحكم بما يتصف بها
لا يستلزم انتفاء الحكم فى غيره كما يحكم به الوجدان ومفهوم اللقب وهو نفى
الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل زيد فى الدار والحج واجب فينتفى الحصول فى الدار
عن غير زيد والوجوب عن غير الحج ليس بحجة لان المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن لذكر
ما يقتضيه فائدة غيره واللقب له فائدة غيره وهى انه لو طرح لاختل الكلام ولانه
يلزم من قولنا القرآن كتاب الله وزيد موجود ظهور الكفر والكذب واللازم
باطل اجماعا ونوقض بمفهوم الصفة فان قولنا زيد العالم موجود كذلك فتامل
بان المنفى وجود غيره من جنسه فلا يلزم ظهور الكفر والمخالف فيه قد ذهب
ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة الى انه حجة واستدلوا اولا بان التخصيص يدل
على نفى الحكم عما عداه اذ لا بد للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا نفى الحكم
عما عداه وجوابه ما مر وثانيا بانه لو قال احد لمن يخاصمه ليست امى بزانية تبادر

منه نسبة الزنا الى ام الخصم ولو لم يكن مفهوم اللقب حجة لما تبادر ذلك وجوابه
ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهى الخصام واراده ما لا يداء الا من مفهوم
اللقب فليس مما نحن فيه وفرع عليه الشهيد امرين الاول ما اذا وكل احد جماعة فى
بيع مثلا ثم خص واحدا بالاذن فانه لا يكون رجوعا عن غيره بمجرده الا ان
يدل القرينة الخارجة عليه الثانى انه لو اوصى بعين لزيد ثم قال اوصيت بها
لعمرو فقال بعضهم لا يكون رجوعا بل اشتراك بينهما فانه خص الاسم بالثانى فلا
يدل على نفيه عن الاول والاقوى انه رجوع لانه المفهوم منه عرفا ولا اشكال
لو صرح بارادة التشريك او الرجوع واختلف فى مفهوم انما وهو نفى غير ما ذكر
آخرا فى الكلام المصدر به فقيل ليس بحجة لانه مركب مع ان وما الزائدة للتاكيد
فلا يفيد الحصر فقولك انما انت قائم بمنزلة انك قائم من غير فرق بينهما وقيل
يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما الهكم الله ولا اله لكم الا الله والجواب
لا نم ذلك بل الفرق ظاهر لان الاول يفيد نفى الالهية عن غير المذكور مما يعبد
من دون الله من الاصنام والثانى يفيد نفيها عن المذكور فالاول من
المفهوم والثانى من المنطوق وقيل يفيد باعتبار المفهوم وهو حجة لما سيجىء
ونحو العالم زيد مما اشتمل على خبر علما كان او غيره وهو اخص بحسب المفهوم من
المبتدأ المعرف صفة كان او اسم جنس فيشمل نحو العالم زيد وصديقى عمرو والرجل
بكر والكرم فى العرب وامثالها ويمكن ان يكون المراد به ما اشتمل على تقديم

والجواب عن الدليل الثاني ما اشار اليه بقوله ولعل قوله اي قول ابي عبيدة
في ان المفهوم حجة ناش عن اجتهاد فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين
المخالفين له في ذلك واعترض عليه ايضا بمعارضة الاخفش فانه نفاه مع كونه
عالما بالعربية فدل على انه ليس من مفهوم اللغة الجواب عن الاول ان اكثر
اللغة انما يثبت بقول الائمة كالخليل والاصمعي وابي عبيدة واضرابهم
وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان قادحا لما
ثبت مفهوم شيء من اللغات وعن الثاني انه لم يثبت نفي الاخفش له
كما ثبت اثبات ابي عبيدة فانه قد كرر ذلك في مواضع كما علمت فصار
القدر المشترك مستفيضا ولا كذلك الاخفش ولو سلم فهو يشهد بالثبوت
والاخفش بالنفي والمثبت اولى بالقبول عن النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان لو
وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت بالوجدان وانه
يدل على الوجود قطعا فصل مفهوم الغاية وهو الدلالة على ان ما بعد
الغاية بخلاف ما قبلها حجة عند الاكثر قيل هو اقوى من مفهوم الشرط
وهو اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم الشرط
وكل من قال به قال بمفهوم الغاية ولا عكس الا المرتضى وبعض العامة كالامدي
والحنفية لنا ان المتبادر الى الفهم من نحو صوموا الى الليل بيان آخر وجوبه
وهو وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت الوجوب بعدها لم يكن الغيبوبة

آخر

آخرا بل وسطا هف قيل نمنع ذلك لجواز ان يكون الحكم الثابت فيما قبلها
من مقتضى الخطاب الاول وفيما بعدها يثبت بآخر فلا يلزم ما ذكرتم
واجيب بان ظاهر المنطوق يشهد بخلافه لانه ظاهر في النفي عما بعدها فلو
اثبت فيما بعدها بدليل آخر مع ان الاصل عدمه يلزم التعارض ولو سلم فلا
يضر اذ يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم عما بعدها لدليل كالاجماع او غيره
واندفع بهذا ما قيل من انه لو كان مفهوم الغاية حجة لما وجب غسل المرافق
وانه واجب بالاتفاق وربما يقال النزاع لم يقع فيما بعد الغاية اذ لم
يقل احد بمشاركته لما قبلها في الحكم بل النزاع انما وقع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ام لا ولا معنى
لمفهوم الغاية سوى انها لا يدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها
وفيه ان كلام العلامة والامدي وغيرهما من المحققين صريح في ان
مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعدها على ان الدليل المذكور يجري في نفس
الغاية ايضا لان غاية الشيء خارجة عنه فلو ثبت حكم لها لم يكن الغاية غاية
هف فان قيل الغاية والآخر كما يطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك
قد يطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده كما يقال آخر الانبياء محمد ص
وكلمة الى مثلا التي للغاية يستعمل في المقامين فالكلام بان الآخر باي معنى
من المعنيين اجيب بان هذا يستقيم في لفظ الآخر واما في لفظ الغاية وكلمة

ما حقه التاخير فيشمل تقديم الحال والتميز والخبر وامثالها لكن الاول
انسب لان كثيرا مما اشتمل عليه الثاني لا يفيد الحصر في كثير من الاوقات كما
صرح به الحاجبي في المفصل والخلاف في هذا كالخلاف في انما فيجري فيه
ما ذكرنا هنا من الاقوال والاظهر حجيتهما اما الاول فللنقل عن ائمة اللغة
ولاستعمال الفصحاء له في مقام يناسب الحصر ولقوله ع انما الاعمال بالنيات
لانه يتبادر منه ان لا عمل بلا نية وما يقال من ان الحصر انما نشاء من عموم
الاعمال اذ معناه كل عمل بنية وهو ايجاب كلي يتوقف صدقه وعلى بطلان
نقيضه وهو سلب جزئي يمكن دفعه بان المتبادر انما هو سلب كلي وهو لم يثبت من
صدق ايجاب كلي قطعا واما الثاني فلان الدوام في العالم زيد ليس للعهد
لعدم القرينة ولا للجنس ولا للاستغراق لامتناع الحمل فتعين ان يكون للعهد
ذهني وهو ما بصورة المخاطب وتوهمه من شخص كامل او منتهي في العلم الى غير
ذلك من الصفات التي باقترانها يساوي زيدا وانت ذلك تعلم فتخبر عنه بانه زيد
فيفيد الحصر بالضرورة قالوا لو تم ما ذكرتم لجرى في العكس وهو زيد العالم ايضا
حذو النعل بالنعل وانكم لا تقولون بالحصر فيه وقد يجاب عنه اولا بان اللام
في العكس يجوز ان يكون اشارة الى معهود معين وهو زيد وثانيا بان اللام
فيه يجوز ان يكون للجنس وجواز حمل العام على الخاص مما لا ينكره عاقل وثالثا
بالفرق بين الاصل والعكس فان الوصف في الاصل مبتدا محكوم عليه فيراد

به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي العكس محكوم به فيراد به مفهوم
ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة واذا ثبت
هذا ظهر ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف
اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحصة منه
وهذه الاجوبة مدفوعة اما الاول فلان العالم المحمول على زيد ينبغي ان يكون
مستقلا بمعناه الافرادي والمعهود ليس مستقلا لكونه اشارة الى زيد فيفتقر
الى اعتبار تعلقه به واما الثاني فلان حمل العام على الخاص انما يجوز اذا كان
العام نكرة تدل على كون الخاص شايعا فيه مثل الانسان حيوان لا ما اذا كان
معرفة نحو الانسان هو الحيوان واما الثالث فلانه انما يصح في زيد عالم لا في زيد
قوله الانسان هو الحيوان اورد عليه بان التشريح يثبت الانسان هو الحيوان
العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا كان وجنسا كما في العالم زيد فيكون
قوله واما الثالث رد بهذا الدفع بعض المحققين
عدم الفرق ضروريا المطلب السابع في النسخ وهو في اللغة يطلق على الازالة نحو
نسخت الشمس الظل اي ازالته وعلى النقل نحو نسخت النحل اي نقلته من موضع الى آخر
واختلف فيه فقيل حقيقة لامر مشترك بينهما وقيل للاول وللثاني مجاز تسمية
للملزوم باسم اللازم او نقل الشيء يستلزم ازالته عن موضعه الاول وقيل للثاني
وللاول مجاز تسمية للازم باسم الملزوم وفي الاصطلاح رفع الحكم اي رفع ذاته
او تعلقه فيصح على مذهب الاشاعرة القائلين بقدم الخطاب ايضا وفي ذكر
الرفع دون البيان رد على من قال بان النسخ بيان لا رفع كصاحب المنهاج وابي اسحق

معنى كونه رفعا انه لو لم يقع الخطاب الناسخ لبقي حكم الخطاب المتقدم واستمر فزواله انما هو بطريان
الناسخ ومعنى كونه بيانا ان حكم الخطاب المتقدم انتهى بذاته في الوقت الذي وقع فيه الخطاب
الثاني وحصل بعده من اجل هذا الخطاب حكم آخر محلا تاثير للثاني في زوال الاول نعم هو مبين
انتهاء مدة الحكم للاول في الواقع ٥

الاسفرائنی وغیرهما وهو کالجنس للنسخ وغیره الشرعی خرج به رفع حکم عقلی
بدلیل شرعی فانه لیس بنسخ بدلیل شرعی خرج به رفعه بالموت والغفلة و
النوم الی غیر ذلک مما یسقط التکلیف فانه لیس بنسخ متاخر خرج به رفعه بالمخصصات
المتصلة کالغایة والشرط والاستثناء وغیرها فان رفع الحکم المذکور فی
الخطاب المقید بها لیس بنسخ والمراد بالمتاخر المتاخر بمهلة وهو التراخی
فلو بدل به کما فعله صاحب المنهاج لکان اولی وفی کون هذه الامور رافعة
لحکم ما قید بها من الکلام نظر فانها متممات له والحکم لا یثبت الا بعد
تمام الکلام فلا یتصور رفعه بجزئه فلا حاجة فی الحد الی ذکر المتاخر الا ان
الامر هین لان التصریح بما علم ضمنا ودفع التوهم مما یقصد فی الحدود وفی
کون النسخ رفعا نظر اورده الامام فی المحصول وصاحب المنهاج فیه لان
الحکم الحادث ضد الحکم السابق لامتناع اجتماعهما فیتنافیان فی القوة
اذ لا ترجیح لاحد الضدین فی القوة علی الآخر فلیس رفع الحکم السابق بالحادث
اولی من رفع الحکم الحادث بالحکم السابق لکون کل منهما فی القوة الآخر واجاب عنه
بعض المحققین بان الحکم یستفید بسبب سبق الوجود کیفیة الضعف والوهن
فلا یقدر ان یقاوم الحادث وقال المرتضی القاضی فی التحصیل لا نم انه لا اولی
لاحدهما اذ العلة التامة لعدم الشیء ینافی وجوده وبالعکس ولولا اولویة احد
المتنافیین لامتنع حدوث العلة التامة لعدم ولا وجود ویستلزم ذلک امتناع

ان یعدم

ان یعدم موجودا او یوجد معدوم والواقع بخلافه ووقوعه عند اهل الاسلام
مطلقا سواء اعتبرت المصلحة اولا اجماعی فجوازه اولی خلافا للیهود الغیر
العیسویة فانهم ذهبوا الی امتناعه عقلا واما العیسویة فذهبوا الی
جوازه عقلا ووقوعه سمعا ونفاه ای وقوعه وان جوزه عقلا ابو مسلم الاصفهانی
سیما فی القرآن وما یسمونه نسخا فهو عنده بیان وتخصیص والحکم الاول مقید
بالغایة وایة القبلة وهی قوله تع فول وجهک شطر المسجد الحرام فانه
ناسخ للابتدائه الی بیت المقدس والتوجه الیها فی صورة الاشتباه لا یدل
علی عدم نسخه لتساوی الجهات کلها فی ذلک والعدة وهی قوله تع والذین
یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فانه ناسخ لقوله تع والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة
لازواجهم متاعا الی الحول واقتران الوضع بالحول لا یدل علی اعتباره
فی الاعتداد بل المعتبر هو الوضع وان حصل فی اقل من الحول فخصوصیة الحول
غیر معتبرة وایة الصدقة وهی قوله تع یا ایها الذین امنوا اذا ناجیتم
الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة فانه دل بظاهره علی وجوب
الصدقة قبل المناجات وقد نسخ بقوله تع ااشفقتم ان تقدموا بین
یدی نجواکم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله علیکم اجاب عنه الاصفهانی
بانه لم تنسخ هذه الایة بل وجوب تقدیم الصدقة علی النجوی لزوال سببه وهو

التميز بين المنافق وغيره لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون عن
المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون فلما حصل هذا الغرض سقط
التعبد قال صاحب المنهاج زال وجوب تقديم الصدقة سواء كان لزوال
سببه او لامر آخر واذا ثبت الزوال ثبت النسخ واجاب الامام بان السبب لو كان
ما ذكرتم لكان غير المتصدق منافقا لكنه بط لانه روى انه لم يتصدق من
الصحابة غير علي بن ابي طالب ع وآية الثبات وهي قوله يا أيها النبي حرض
المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان
يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون
امر الله تعالى بثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله سبحانه الآن خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين
فامر بثبات الواحد للاثنين تكذب لرأي الاصفهاني وحمل تلك الآيات
على انها كانت موقتة من عند الله تعالى فهي كانت بمنزلة قولنا صل الى آخر الشهر
لا نسخ عن بعد فلا يسمع بلا موجب احتج الاصفهاني على عدم وقوع نسخ القرآن
بان وقوعه يستلزم ابطاله بالضرورة واللازم بط لقوله تعالى في نعته لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه الجواب ما اشار اليه بقوله وقوله سبحانه
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه اي لا يأتيه الباطل من جهة من الجهات

وانما خص

وانما خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه او من
خلفه لا يصدق لانا لا نعم ان المراد ابطال الحكم بل المراد اما انه ليس فيه ما لا
يطابق الواقع لا من الماضي ولا من المستقبل ولا من الحال كما روي عن اهل
البيت عليهم السلام واما انه لم يتقدمه من كتبه سبحانه ما يبطله ولا يأتيه
ايضا ما يبطله واما لان المراد لا يأتي ما يبطل مجموعه فالممتنع بطلان جميعه
لا بعضه وما في التورية من امر آدم ع بتزويج بناته من بنيه مطلقا غير مقيد
بوقت دون آخر ولا تخصيص بالبنات والبنين في زمانه يكذب اليهود
لانه نسخ ذلك بشريعة من بعده بالاتفاق قالت اليهود اولا لو نسخت شريعة
موسى لبطل قوله هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض واللازم
بط لانه لا يمكن القول بانه لم يقله موسى ع لانه متواتر ولا بانه كاذب لان
المخبر به صادق الجواب عنه اولا التزام بطلانه ومنع كونه متواترا كما اشار
اليه بقوله وما نقلوه عن موسى ع فرية اي كذب لانه قد نسب هذا القول الى
ابن الراوندي ليعارض به نبينا صلى الله عليه وآله في دعوى الرسالة
ويؤيده انه لو كان صحيحا لما اسلمت احبارهم مثل كعب الاحبار وعبد الله
بن سلام ووهب بن منبه وغيرهم من العلماء المتبحرين ولعارضوا به رسول الله
وثانيا منع كون التأبيد بمعنى الدوام كما اشار اليه بقوله او يراد على تقدير
تسليم كونه قول موسى ع طول الزمان بطريق المبالغة دون الدوام لان لفظ التأبيد

فى التعارف يقتضى التوقيت كقول القايل تعلّم العلم ابدا كما تضمنته اى التابيد
بهذا المعنى اى التوبيد فى عتق العبد قال الله سبحانه فيه يستخدم ست سنين
ثم يعتق فى السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا فاذا كان
استعمال التابيد فى طول الزمان متعارفا لم يكن التابيد حجة على الدوام
ولو سلم ان المراد منه الدوام فالمراد بالشريعة التوحيد وفيه بعد ذلك شيئان
الاول انه انما يدل على ان النسخ غير واقع سمعا لا على انه غير جايز عقلا فلا ينطبق
على دعويهم الثانى انه انما يدل على ان شريعة موسى ع لم ينسخ واما ان النسخ غير
واقع اصلا فلا دلالة له عليه قطعا وقالت اليهود ثانيا لو جاء النسخ فاما
لمصلحة ظهرت لو لم تكن ظاهرة له قبل او لا وكلاهما بط اما الاول فلانه بداء
وهو على الله مح لانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء والله تعالى لا يعزب
عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء واما الثانى فلانه عبث
والله تعالى منزه عنه الجواب عنه ما اشار اليه بقوله والمصلحة اى جلب
النفع ودفع الضرر تختلف باختلاف الازمان كنفع شرب الدواء فى
يمكن حمل هذا الجواب على ان هنا شق ثالث اعنى تجدد
وقت ومضرته فى وقت آخر فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد
ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء ولا عبث على انه لو تم لدل على
عدم حدوث شيء من الاشياء بعين ما مر واللازم باطل اتفاقا واولك
ان تجعل هذا جوابا عن استدلال آخر لهم وهو ان الفعل ان اشتمل على مصلحة

فح النهى عنه وان لم يشتمل عليها فح الامر به واندفاع هذا بذلك الجواب
ظاهر وساير شبههم ظاهر الدفع منها انه سبحانه اما ان يكون عالما باستمرار
الحكم ابدا او الى وقت معين وعلى التقديرين فلا نسخ اما الاول فلئلا
يلزم الجهل واما الثانى فلانه لا ثبوت لذلك الحكم ح فيما بعد ذلك
الوقت فلا يكون نفيه فيه نسخا ومنها انه لو جاز النسخ فاما قبل وجود الفعل
او بعده او معه والكل بط اما الاول فلان رفع الفعل يقتضى سابقة وجوده
لان العدم الاصلى لا يكون رفعا واذا لم يوجد فكيف يرفع واما الثانى
فلاستحالة ارتفاع ما صار موجودا بعينه واما الثالث فلمثل ذلك ولاستحالة
اجتماع النفى والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه مستحيل ومنها ان الحكم
اما مقيد بغاية او مقيد بما يدل على التابيد وعلى التقديرين فلا نسخ
اما الاول فلمثل ما مر فى الاول من ان الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعا
لحكم ثابت فلا يكون نسخا واما الثانى فلانه لو نسخ لزم التناقض اذ حاصله
انه مؤبد ليس بمؤبد الجواب عن الاول ان الحكم مطلق لا مؤبد ولا موقت والله
قال البعض
سبحانه عالم باستمراره الى وقت معين وهو الوقت الذى يعلم انه ينسخه فيه و
علمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزمه منه وجوده او النسخ باعتبار علمنا
لا باعتبار علمه سبحانه ونحن نظن استمرار الحكم وان كان موقتا من عند الله
تعالى فرفعه نسخ وعن الثانى ان ما ذكرتم انما دل على ان الفعل لا ينسخ ولا نزاع

فيه بل النزاع انما هو فيما يتعلق به من الحكم هل ينسخ ام لا فنحن نقول بامكان
زواله بعد وجود الفعل بل قبله ايضا على اختلاف المذهبين كما يزول
ذلك بالموت ونحوه من مسقطات التكليف وعن الثالث ان الحكم مطلق غير
مقيد بالتابيد والمقيد به انما هو متعلقه اعنى الفعل والنسخ انما يرد على
الحكم فلا يلزم على تقدير وروده اجتماع النقيضين اعنى التابيد وعدمه
اذ حاصله ان الفعل مؤبد والحكم ليس بمؤبد ولا تناقض فيه لعدم اتحاد
الموضوع فصل هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته المقدر لفعله كما اذا
قال الشارع صم يوم الخميس ثم قال قبل حضوره او بعده وقبل انقضائه لا
تصم يوم الخميس المرتضى والشيخ والعلامة والمعتزلة لا والمفيد رحمه الله
والحاجبي واكثر الاشاعرة نعم للاول لزوم البداء على تقدير الجواز لانه لا ينصور
نهي شخص معين عن فعل معين في وقت معين على وجه معين بعد الامر به كذلك
وقبل حضور وقته الا لتغير حال المكلف في العلم او الظن لانه لو كانت حاله
على ما كانت عليه لما نهى عن نفس ما امر به مع الاتحاد في بواقي الامور وهذا
هو البداء وانه على الله مح لانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء والله سبحانه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الغرض من الامر الابتلاء
دون الاتيان به فاذا حصل صح النهي عنه يشهد بذلك جواز ان يقول السيد لعبده
ابتلاء وامتحانا افعل كذا ثم لما راى تشميره لرقاله عقيبه لا تفعل وتعلق الامر

لمتعلق

بمتعلق النهي في وقت واحد وان حسن اى هذا المتعلق قبح النهي عنه لابتنائه
قوله في وقت واحد متعلق بالامر والنهي لا بالتعلق لان التعلق في وقتين قطعا
على القبح او قبح قبح الامر به لابتنائه على الحسن واعترض عليه بوجوه الاول
ان هذا ينفى النسخ مطلقا فلا يجوز التمسك به تفريعا على القول بالنسخ
الثاني انه يجوز ان يكون لذلك المتعلق في الوقت المقدر جهتا الحسن
والقبح فبهذا الاعتبار يقع مامورا به تارة ومنهيا عنه اخرى الثالث ان
الامر تناول الاعتقاد بالفعل والنهي تناول نفس ذلك الفعل الجواب عن
الاول ان ما فعل شيء من افراده التي هيتا ولها التكليف بعضه حسن وبعضه
قبيح فلا يلزم اتحاد مورد الحسن والقبح بخلاف ما لم يفعل شيء من افراده
فان جميعها له حكم واحد وعن الثاني انه لو كانت له هاتان الجهتان لوجب
تميز ذلك للمكلف واعلامه ليفصل بينهما على ان شيئا من الامر والنهي على ذلك
التقدير ليس بناسخ للآخر والمفروض خلافه وعن الثالث ان الامر تعلق
بالفعل ظاهرا فلا يصح العدول عنه وحمله على الاعتقاد ولو صح لسقط
الخلاف في المسئلة لانه امر بشيء ونهي عن غيره والخلاف انما هو في ان ينهى
عن نفس ما امر به ثم هذا الاعتقاد لا يخ من ان يكون اعتقاد الوجوب الفعل
او لان يفعله المكلف لا محاله والثاني مح لان المكلف يجوز الاحترام والمنع
والاول يقتضي وجوب الفعل وقبح النهي عنه فان قلت المراد اعتقاد وجوب
الفعل لكن بشرط استمرار حكم الامر بان لا يرد النهي هنا قلنا هذا الاشتراط

يمكن في نفس الفعل ولا ذكرها حاجة الى ذكر ذلك الشرط على انه لا دليل عليه والثاني
قوله تعم يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه دل على انه يمحو كل ما يشاء محوه على
كل وجه فيدخل فيه محو العبادة قبل دخول وقتها وفيه نظر لان المحو حقيقة في محو
الكتابة ورفعها لا في الرفع المطلق فالمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات
واثبات ما اثبتاه من المعاصي والطاعات ولو سلم فلا نسلم اندراج محو
الاحكام قبل حضور وقتها تحته لانه يتعلق بالمشية وجاز ان لا تتعلق المشيه
بمحو العبادات فضلا عن محوها قبل حضور الوقت على انه قيل المراد محو البلايا
والكبائر بالصدقة وقال المرتضى المراد انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء
ويثبت ما يشاء لما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة ولو اغمضنا عن جميع
ذلك وقلنا بدخول النسخ فيه فنقول انه حجة على جواز النسخ الصحيح الذي قلنا
به لا على غيره وعود الخمسين من الصلوات التي اوجبها الله تعم على العباد في
ليلة المعراج الى الخمس في تلك الليلة لسؤال الرسول ع ترحما للامة وهذا نسخ
قبل وقت الفعل اجاب عنه المرتضى والعلامه بان خبر المعراج خبر واحد وبمثله
لا يثبت الخلاف في هذه المسئلة وفيه مع ذلك من التشبيه والاباطيل
ما يدل على فساده كاقتضائه نسخ الفعل قبل ان يعلم المكلف انه مامور به وتضمنه
ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وايثارهم ونسخ تقديم الصدقة بين
يدي المناجاة قبل وقت فعلها اجاب عنه العلامه بان النسخ انما وقع بعد

حضور

حضور وقت الفعل ولهذا ناجاه علي ع بعد ان قدم الصدقة وعاتبهم الله تعم
بقوله أأشفقتم الاية فعلم ان وقت الفعل كان قد حضر سواء ناجاه غيره ام لا
وذبح اسمعيل ع فان اباه ابراهيم ع امر به ونسخ عنه قبل وقته اما الاول فلوجوه
اربعة الاول قوله يا ابت افعل ما تؤمر والمامور انما هو الذبح لان غيره
غير مذكور الثاني قوله تعم ان هذا لهو البلاء المبين الثالث قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما كان بلاء مبينا ولما احتاج
الى الفداء الرابع انه اقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ممتنعا
شرعا وعادة واما الثاني فلانه لم يفعل فلو كان التخفيف مع حضور الوقت لكان عاصيا
وفيه نظر لانا لا نسلم انه امر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بمقدماته كاخراجه [الى الصحراء]
واضجاعه وتله للجبين واخذ المدية وما يجري مجرى ذلك والعرب يطلق الشيء
على مقدماته ويؤيد هذا قوله تعم وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
واما جزع ابراهيم فلانه اشفق من ان يؤمر بعد تحصيل تلك المقدمات بالذبح نفسه
لان العادة بذلك جارية وتلك المقدمات لعظمتها ووحشتها مع عدم العلم
بمآل الامر بلاء مبين واما الفداء فلا يبعد ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من
الذبح ولا يمتنع ايضا ان يكون عن مقدمات الذبح زائدة على ما فعله لم يكن قد
امر بها فان الفدية لا يجب ان يكون من جنس المفدي لان حلق الراس قد يفدى بدم
ما يذبح واما الاقدام على تلك المقدمات وترويع الولد بها فانه جائز شرعا بل واجب

اذا وقع الامر بها فكيف يكون ممتنعا ولو سلم فلا نسلم انه لم يفعل الذبح وقد قيل
انه فرى اوداج ابنه لكنه كلما فرى جزءا عاد في الحال ملتحما فقد فعل ما امر به من
الذبح وان لم يبطل الحيوة والفداء انما هو لها على انه قد يقال انه ع كان
مامورا بامرار السكين على الحلق والتحامل عليه وهو فعل ما امر به وان لم يترتب
عليه اثره من قطع الاوداج لوجود مانع ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر
الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن ولا يعصى
بالتاخير ثم ينسخ وقد يقال لو كان موسعا لاخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع
الولد عادة اما رجاء انه ينسخ عنه واما رجاء انه يموت فيسقط عنه لعظم الامر ومثله
مما يوخر عادة وربما يدفع بان في التاخير مظنة اختيار محبة الولد على الطاعه
حكم تعالى وقد كان الباعث على الامر بالفعل هو فرط المحبة فلا يليق ذلك منه ع
على ان لنا ان نمنع الملازمة لجواز ان يكون زمان اشتغاله بالذبح هو اخر وقت الموسع
ومساواة الرفع بالموت يعني ان التكليف ثابت قبل الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ
كما جاز رفعه بالموت لتساويهما في ان الحكم كان ثابتا الى زمانهما وارتفع بهما وقد
يجاب بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع فبطل دعوى المساواة وكل
نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل فلو بطل هذا لزم بطلانه بالكلية وانتم لا تقولون
به بيان الاول ان النسخ بعد وقت الفعل غير جائز لان المكلف ان فعل اطاع وان
ترك عصى فلا نسخ لان رفع المعدوم ممتنع وكذا في وقته لانه فعل واطاع فلا يمكن

اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها لان المتحقق لا يكون متحققا ولانه يلزم توارد
النفي والاثبات على شيء واحد ولان النسخ رفع التكليف والتكليف ينقطع حال الفعل
لامتناع التكليف بايجاد الموجود ومع انقطاعه بنفسه لا يتصور رفعه واذا امتنع بعد
وقته وفي وقته تعين ان يكون قبل وقته وهو المراد الجواب هو ان الكلام فيما لم
يفعل شيئا من افرادها التي بينا ولها التكليف وليس كل نسخ كذلك لجواز النسخ
بعد التمكن وقبل الفعل وبعبارة اخرى ان اردت بوقت الفعل وقته المقدر
له شرعا سلمنا ان النسخ بعده غير جائز لما ذكرته لكن لا نسلم انه لا يجوز فيه وما ذكرته
في بيانه غير مفيد لبقاء احتمال اخر وهو النسخ قبل الشروع في الفعل وبعد
حضور وقته وانه جائز للامر وان اردت به وقت مباشرة الفعل وزمان
كينونته سلمنا ان الفعل حال المباشرة به وبعدها يمتنع نسخه لكن هذا لا يجديك
نفعا لانه انما يدل على امتناع النسخ في هاتين الصورتين لا على امتناعه مطلقا
لجوازه بعد حضور الوقت المضروب له شرعا وقبل فعله على ان ذكر الترك و
العصيان لغو معنى له فتدبر والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر
لتعدد جهات البحث وتوسع مقام فصل [صح] بنسخ الكتاب والسنة متواترة
واحادا بالمثل اتفاقا اما جواز نسخ الكتاب بمثله فلوقوعه في اية الاعتداد و
المناجاة والثبات واما نسخ السنة المتواترة بمثلها فلتعارض القطعيين فلا يجوز
اهمالهما ولا اعمالهما ولا الغاء احدهما بالكلية فيتعين القول بنسخ المتاخر للمتقدم

واما نسخ الاحاد بمثلها فلذلك ولانه قد وقع فى قوله ع كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها والكتاب بالسنة المتواترة لا خلاف فيه عند الامامية وهو
مذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والبه ميل مالك واصحاب ابى حنيفه
وذهب الشافعى واحمد بن حنبل فى رواية الى امتناعه لنا ان العقل يحكم عند
التامل بجوازه ولو امتنع وقوعه لامتنع لدليل والاصل عدمه ولنا ايضا ان النسخ
انما يتناول الحكم والسنة المتواترة فى الدلالة عليه كالكتاب فيجب جواز نسخه بها
وقد يستدل عليه بانه واقع فهو جائز اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه نسخ
قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجم
المحصن الثابت بالسنة ولا يرد عليه ان الزانية والزانى ان كان عاما كان
رجم المحصن تخصيصا لانه اخراج بعض ما يتناوله العام لا نسخا وان كان مطلقا
كان تقييدا لان حكم الرجم رفع حكم الجلد عن البعض الذى هو المحصن فانهم كانوا
يجلدون الزانى مطلقا ولا يرجمونه ثم بعد ذلك رجموا المحصن فلو كان تخصيصا
لم يكن كذلك اذ المحصن لم يكن مرادا فوجب ان لا يجلد نعم يرد ان هذا الخبر انما هو من
الآحاد فلا يجوز نسخ القرآن به لما سيجئ المانعون قد اختلفوا فمنهم من يقول ذلك
لا يجوز عقلا لانه لا يوجب التنفير عنه ويقدح فى النبوة وفيه نظر لان نسخه حكما
بالسنة كنسخه حكما بالقرآن وتطرق التهمة والنفرة فى الامرين مندفع للعلم بصدقه
من جهة الاعجاز ومنهم من يقول ذلك جايز عقلا لكنه غير واقع لقوله تعالى ما ننسخ

من آية

من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها حيث دل على ان ما ينسخ به القرآن
يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وايضا ضمير نأت لله تعالى
فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وهو القرآن قلنا لا يبعد ان يكون ما دل عليه
السنة من الحكم الناسخ اكثر ثوابا وانفع لنا من ما دل عليه الاية من الحكم المنسوخ
وصح اضافة السنة اليه سبحانه كما صح اضافة القرآن اليه لان كليهما من عنده تعالى
بدليل وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وهى اى السنة تنسخ به
اى بالكتاب لوقوعه كالتوجه الى بيت المقدس فان وجوبه ثبت بالسنة اذ ليس
فى القرآن ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال
وجوبه بالسنة لم لا يجوز ان يكون باية منسوخة التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب
لان الاصل عدمه ولانا لو فتحنا هذا الباب لم يتعين الناسخ فى شئ من الصور لاحتمال
ان يكون النسخ بغيره وقد يقال لا نم نسخه بالقرآن لجواز ان يكون بالسنة ووافقه
القرآن والشافعى قول بخلافه دليله قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان السنة بيان للقرآن فلو كان القرآن ناسخا
لها لكان بيانا اذ النسخ بيان فيلزم ان يكون كل منهما بيانا للآخر ويدور و
عورض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فانه يدل على ان الكتاب
بيان للسنة واذا كان الكتاب بيانا لها جاز ان يكون ناسخا لها لان النسخ
ايضا بيان والحل ان المراد بالبيان الابلاغ لانه يعم جميع القرآن بخلاف بيان المراد

فانه مختص بالجمل على ان الدور انما يلزم لو كان الناسخ والمنسوخ واحدا بالشخص
لا اما اذا كان واحدا بالنوع اذ لا امتناع فى ان يكون بعض هذا النوع ناسخا لبعض
من نوع آخر وبقى اكل الامر فى غير ذلك البعض لا احدها باحادها اى لا ينسخ شئ من
الكتاب والسنة المتواترة باحاد السنة عند المحققين لان المتواتر قاطع والاحاد
مظنونة والقاطع لا يعارضه المظنون وفيه نظر لانا لا نم ان المقطوع لا يعارضه
المظنون الا يرى ان انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عند فرقة وثبوت
الحظر والاباحة عند آخرين ثم خبر الاحاد يرفع ذلك بالاتفاق ولئن سلمنا لقلنا
المتواتر وان كان قطعيا دون الاحاد باعتبار السند والوجود لكن الامر بالعكس
باعتبار الدلالة فان دلالة الاول على الاستمرار ظنى ودلالة الثانى على انقطاعه قطعى
والتعارض انما هو بين الدلالتين فينبغى ترجيح الدلالة القطعية على الظنية على ان
التاخر فى الورود لتضمنه المصلحة الحالية ايضا من المرجحات ومع ذلك فيه جمع بين
الدليلين فى العمل حيث عملنا بالمتواتر الى زمان ورود الاحاد وبالاحاد بعده
احتج المجوزون اولا بان النسخ نوع من التخصيص والتخصيص بالاحاد جائز و
ثانيا بانه وقع اما اولا فلان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا وقد نسخ بالاحاد
وهو ان اهل مسجد قبا سمعوا منادية عليه السلام يقول الا ان القبلة قد حولت
فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام واما ثانيا فلان
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة

اودما

اودما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روى عنه عم من نهى اكل كل ذى ناب
واجيب بان نخولهم بقوله لعلمهم بصدقه بسبب قراين احتفت بخبره واوجبت
عن الاول بان التخصيص جمع بين الدليلين والنسخ ابطال لاحد الدليلين فلا يلزم من
العلم بصدقه من قربهم من الرسول عم وسماعهم صيحة الحلق فى ذلك فكان نازلا
منزلة المتواتر فان قيل لو فتح هذا الباب لانسد باب التمسك بخبر الواحد لانه
يمكن تقدير القراين فى الكل اجيب بان لزوم الانسداد ممنوع اذ لا يلزم من تقدير
القراين فيما نحن فيه تقديرها فى كل موضع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
وعن الثالث بان لا اجد للحال اى لا اجد فى الحال بحسب الوحى الحاصل فيها
حراما غير المذكورات ولا يدل هذا على انه لا يجد فى المستقبل بحسب الوحى الذى
يوحى اليه فيه حراما غيرها فح لا يكون النهى عن اكل السباع نسخا للاية لان عدم
التحريم اباحة اصلية ورفعها لا يكون نسخا اتفاقا ولو سلم انه حكم شرعى
اى ولو سلم ان عدم
فنقول كون الخبر تخصيصا اولى وانسب من كونه نسخا لان الحكم اعنى عدم التحريم
عام وقد رفع عن بعض وخص بالباقى هذا وقد بقى ههنا احتمالان لم يذكرهما
صريحا وهما نسخ الاحاد بالكتاب وبالسنة المتواترة لان حالهما قد علم من
شيئين على سبيل الاولوية احدهما نسخ المتواتر بالمتواتر وثانيهما نسخ الاحاد
بالاحاد والاجماع لا ينسخ اى الحكم الثابت بالاجماع لا يرفع لا بنص ولا باجماع
انما فسر به لان نفس الاجماع لا يتصور نفسه
آخر اما الاول فلتقدم النص على الاجماع اذ الكلام فى اجماع يتحقق بعد انقطاع
الوحى فلو نسخ الاجماع به لزم محذور ان احدهما تقدم الناسخ والثاني تخطيه

الاجماع لانعقاده على خلاف النص واما الثانى فلان الاجماع الثانى ان كان
مستندًا الى نص لزم ان يكون الاول خطاء لانعقاده على خلاف النص وان
لم يكن مستندًا اليه فهو خطاء واعترض عليه اولا بان امتناع انعقاد الاجماع
على خلاف النص ممنوع لحصول الاجماع فى تنصيف حد القذف بخلاف النص وثانيا
بان الامة لو اختلفوا على قولين واجمعوا على جواز الاخذ بكل منهما ثم اجمعوا على
احدهما فلا شك ان حكم الاجماع الاول قد ارتفع بالاجماع الثانى وقد يجاب عن
الاول بان الاجماع ليس بخلاف النص بل بخلاف الظاهر وهى عموم قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات وعن الثانى بان الناسخ انما هو ما يستند
اليه الاجماع الثانى من النص والمنسوخ ما يستند اليه الاجماع الاول لا نفس الاجماع
فتامل ولا ينسخ شيئا من النص والاجماع لانهما لو نسخا به لكان الاجماع منعقدا على
خلاف النص والاجماع وانه خطاء قيل لانم انه خطاء وانما يكون خطاء لو لم
يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع اما لو كان سنده نصا
راجحا فلم يكن خطاء واجيب بان ناسخ النص ح يكون نصا لا اجماعا وهو غير
ما نحن فيه واستدل المرتضى بان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان والعجب ان لم نسب الخلاف فى هذه
المسئلة اليه والى ابن ابان لان تحقق الاجماع قبل انقطاع الوحى لا نه يجوز ان
ينسخ وينسخ به للنص المتجدد وفيه ان الناسخ ح هو النص لا الاجماع وقد ينسخ التلاوة

لا الحكم

لا الحكم مثل ما روى بطريق الاحاد ان من جملة القران الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم فحكمه باق
ونسخت تلاوته وبالعكس مثل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول فانه مكتوب فى المصاحف متلو وقد
نسخ حكمه باربعة اشهر وعشر وهما معا مثل ما روى بطريق الاحاد عن عايشه
انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات يحرمن ونسخن بخمس رضعات معلومات
والسر فى ذلك كله ما ذكره المرتضى وهو ان الحكم والتلاوة عبادتان منفصلتان
تتبعان المصلحة فجاز رفعهما جميعا ورفع احدهما مع بقاء الاخر بحسب ما
يقتضيه المصلحة ويجوز اى نسخ الحكم بالاشق على المكلف كما يجوز بالاخف والمساوى
ولم يتعرض لهما اما لانه لا خلاف فيهما واما لانه يعلم مما ذكر بطريق الاولوية
كعاشورا فان صومه كان واجبا وقد نسخ برمضان وصوم شهر اشق من صوم
يوم واحد وفيه نظر لان الحكيمين انما يتنا ولان نسخا اذا لم يكن اجتماعهما
وصوم عاشورا يجوز ان يجتمع مع صوم رمضان فكيف يكون صوم رمضان
ناسخا له فالاولى ان يقول كالكف عن القتال به وقد يوجه ذلك بان
سقوط وجوب صوم عاشورا لما كان عند الامر بصيام شهر رمضان
عد صوم هذا الشهر ناسخا له مجازا تسمية للشئ باسم المقارن له قالوا قال
الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

والنقل الا الاشق بخلاف ذالك فلا يرد وَاجيب بان فى عموم المفرد المحلى
باللام كلام ولو سلم فسياق الاية يوجب ان يكون مخصوصا بارادة
التخفيف واليسر الاخرويين سيما ما يكون عاقبته تخفيفا فان الامور الشرعية
عاقبتها ذالك فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم
فتسمية الاثقل بالاخف فى الاية تسمية للشئ باسم عاقبته مثل اراني اعصر
خمرا لرجوع الاثقل الى الاخف ولو سلم انه للعاجل لا للاجل ولا مجاز باعتبار
الاجل فهو مخصوص بما ذكرنا من الدليل جمعا بين الدليلين وقيل لا بدل لانه
ان لم تعتبر المصلحة فلا اشكال لان له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وان اعتبرت فلا استحالة عقلا بان يقتضى المصلحة النسخ بلا بدل ولانه
وقع كاية الصدقة فانها اوجبت عند المناجاة ثم نسخ بلا بدل قالوا قال الله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ولا يتصور كونه خبرا
او مثلا الا فى البدل واجيب بان هذا انما يدل على ان اللفظ لا ينسخ بلا بدل
لا على ان حكمه لا ينسخ كذالك والنزاع انما هو فى هذا ولو سلم فهو عام فيجوز
تخصيصه بما نسخ لا الى بدل ولو سلم فلا شبهة فى ان رفع الحكم لا الى بدل حكم
ايضا وان لم يكن شرعيا ولا امتناع فى ان يكون رفعه فى وقته خيرا منه لجواز
ان يكون مشتملا على مصلحة للمكلف يعلمها الله تعالى ولا نعلمها ولو سلم فلا نزاع
فى ان هذا انما يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز عقلا والنزاع انما هو فيه

ومع

ومع قيد التابيد اى يجوز نسخ الحكم مع كونه مقيدا بقيد التابيد مثل صوموا
ابدا لان لفظ التابيد فى العرف يطلق على طول الزمان كاكرم زيدا ابدا والنسخ لا
ينافيه ولان النسخ انما يرد على ما دل دليل على استمراره لامتناع وروده
على المرة ولفظ التابيد كغيره من الالفاظ الدالة على الاستمرار فكما
جاز ورود النسخ على هذه الالفاظ جاز وروده على لفظ التابيد ايضا
ومن ادعى الفرق فعليه البيان ولما كان لقائل ان يقول التابيد يدل على
الدوام والنسخ ينفيه فلو ورد عليه لزم التناقض وانه لا يجوز على الله تعالى
اشار الى الجواب بقوله ولا تناقض كالتخصيص توضيحه ان التابيد والعموم
متماثلان فى افادة استغراق الازمان والافراد فكما لا تناقض فى اخراج بعض
افراد العام بالتخصيص كذا لا تناقض فى اخراج بعض الازمنة بالنسخ والجامع
هو المصلحة الداعية الى هذا قالوا اولا التابيد بالنسبة الى كل واحد من اجزاء الزمان
بمنزلة التنصيص فكما لا يجوز النسخ ثمة كذا لا يجوز ههنا قالوا ثانيا لو جاز نسخ
المقيد بالتابيد لم يكن فى التقييد به فائدة الجواب عن الاول بالفرق بين ذكر
الشئ مفصلا ومجملا وقدم مثل ذالك انفا وعن الثانى بمنع الملازمة فان
الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من نسخه كما لا يمنع تاكيد
العام من تخصيصه وليس للمخالفين فى هذه المسائل ما يعتد به فانك قد
عرفت مما ذكرنا ان ما تشبثوا به مدخول كله المنهج الرابع فى الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة استفراغ الجهد في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا
فيما فيه ثقل وفي الاصطلاح ملكة عرفوها بانها كيفية راسخة في النفس
تحصل بمزاولة القوانين وممارستها وفيه اشعار بان الاجتهاد من
الهيئات الراسخة حتى لو استنبط حكما من القوانين من غير رسوخ لا يسمى
مجتهدا يقتدر لم يقل يقدر للاشعار بان المعتبر في الاجتهاد هو القدرة
التامة بها الباء اما للسببية او للاستعانة على استنباط الحكم اثرا لا استنباط
على الاثبات تنبيها على ان الاجتهاد ليس الا في الظنيات الشرعي الفرعي
احتراز عن الحكم العقلي والحسي وعن الحكم الشرعي الاصولي من الاصل المتضمن لذلك
الحكم فعلا او قوة قريبة منه وفيه اشارة الى انه لا يشترط الاستنباط بالفعل
في الاجتهاد ولم يذكر هذا الفهم التعميم من الاقتدار فذكره تصريح بما علم ضمنا
وهو شايع في الحدود قال العلامة في النهاية الاجتهاد استفراغ الوسع
اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه والاستفراغ
بمنزلة الجنس خرج بالاضافة اجتهاد من لم يبذل تمام طاقته وهو قادر
على المزيد عليه فانه لا يسمى في الاصطلاح اجتهادا معتبرا والعلامة اخرج
هذا بالقيد الاخير وهو بعيد في طلب الظن خرج به استفراغ الوسع في طلب القطع
بشيء من الاحكام كوجوب الصلوة والزكوة والصيام الى غير ذلك مما اتفقت
الامة عليه من جليات الشرع اذ لا اجتهاد فيها واورد بان الظن ينقسم الى مطابق

وغير

وغير مطابق والثاني جهل فيلزم ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع واجيب
بان المطلوب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها
فان المقصود الاصلي وهو العمل قد يترتب عليه ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو
الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل
بشيء من الاحكام الشرعية خرج به استفراغ غير الفقيه والفقيه في الاحكام
الغير الشرعية كاجتهادهما في كون الصفات مثلا زايدة او غير زايدة ودخل
الاجتهاد في الاحكام الاصولية ومن اراد التخصيص فليخصص بالفرعية بحيث
متعلق بالاستفراغ ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير خرج به اجتهاد العامي اذا
اتصف بالاستفراغ المذكور سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه يتوجه اليه
اللوم بسبب تقصيره في تحصيل ما هو شرط في جواز العمل بالظن قال الحاجبي
الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي قد ظهرت فائدة
القيود مما سبق ووافقه العلامة في التهذيب ويراد بالفقيه من يمارس الفن
وهو الفقه لا من كان مجتهدا فلا دور واذا الاجنبي وهو من لم يمارس الفن
بعيد عن الاستنباط فذكره لان الموصوف بالاستفراغ غالبا لا للاحتراز
لان استفراغ غيره وسعه في ذلك وان كان بعيدا اجتهادا ايضا وينتقضان
اي حدا العلامة في النهاية والحاجبي طردا بالمستفرغ المتصف بالاستفراغ المذكور
العاجز عن الاستنباط بسبب انه ليس له قوة رد الفروع الى الاصول ولقائل

ان يقول هذا لا يرد على العلامة لخروجه بالقيد الاخير لانه ليس فقدان تلك
القوة الا بتقصيره في تحصيل ما هو سبب لحصولها ودفع ما هو مانع عنه
فلا ينتفي عنه اللوم والتجزي في الاجتهاد بان يكون لاحد ما هو مناط
الاجتهاد في بعض المسائل من الادلة دون غيرها فيجتهد فيه جائز لرواية
ابي خديجة عن الصادق عم قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور
ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني
قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه ولفرض المساواة بين من اطلع على دلائل
حكم ما باسرها ومن اطلع على جميع دلائل جميع الاحكام في الاطلاع على دلائل
ذلك الحكم فلا فرق بينهما فكما جاز الاجتهاد للثاني في ذلك الحكم كذا جاز
للاول واعترض بانه يحتمل ان يكون في جملة ما لا يعلمه فيقدح في ظنه الحكم بخلاف
المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال يضعف عنده او ينعدم بالكلية
فيبقى ظنه بالحكم بحاله فالفرق قائم واجيب اولا بانه يزيد تعلق غيره به والنادر
لا يعتد به وثانيا بان المفروض حصول جميع ما هو دليل ذلك الحكم في ظنه اما
باخذه من مجتهد او بعد تحرير العلماء السابقين الامارات وضم كل الى جنسه
واذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال البعيد لا يقدح في ظن الحكم فيجب
العمل به نعم العالم المقيد بكون علمه متعلقا ببعض ناقص عن العالم المطلق الذي لم
يتقيد بذلك والنقص عن المطلق غير قادح في الظن بحكم كالعالم والاعلم اي كما

ان نقص

ان نقص العالم عن الاعلم لا يقدح في ذلك فكما جاز اجتهاد العالم فكذا
جاز اجتهاد الناقص قيل لو جاز التجزي لزم الدور لان جواز تجزي
الاجتهاد في فرع من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة
تجزي الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي الجواب
ما اشار اليه بقوله وتوهم الدور ساقط اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو
الاجتهاد في الفروع دون الاصول فصحة الاجتهاد في تلك المسئلة لا يتوقف
على جواز تجزي الاجتهاد في الفروع ولا على جواز تجزيه في الاصول فلا دور
فصل احكام النبي صلى الله عليه واله المراد بها الاحكام الشرعية الدينية لا الدنيوية
ايضا ليست عن اجتهاد باجماعنا ذهب الشافعي وابو يوسف والحاجبي الى
انه عم كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ثم انهم قد اختلفوا فقال
بعضهم انه لا يخطئ في الاجتهاد وقال بعضهم انه يخطئ ولكن ينبه فيرجع
عنه لنا ان الاجتهاد قول بالراي والقول بالراي قول بالهوى وهو باطل بالنسبة
اليه عم لقوله تعم وما ينطق عن الهوى اي عن الراي ان هو الا وحي يوحى
وهو ظاهر في ان كل ما ينطق به فهو عن وحي وهو الاجتهاد لانه قول بالراي
قيل لا نم انه قول بالراي لجواز ان يكون متعبدا به بالوحي فيكون النطق به عن
الوحي لا عن الراي والجواب الوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به اي
بالاجتهاد وحيا كاجتهادنا بقوله تعم فاعتبروا امرنا بالعبور من الاصل

الى المفرع وهو الاجتهاد مع انه لا يجعل هذا ما ينطق به وحيا وانت خبير
بان هذا انما هو بطريق الالزام والا فالاعتبار عندنا بمعنى الانعاظ لما مرّ من
لعلمه صلى الله عليه وآله بعصمته فاحكامه قطعية لا اجتهادية والا لزم جواز
الكذب وهو مناف لذلك وهذا اى الدليل الاخير يعم سائر المعصومين
سلام الله عليهم اجمعين فيدل على ان احكامهم ايضا قطعية لا اجتهادية واحتج
المخالفون بوجوه الاول قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم اى للاسارى
عاتبه على حكمه ونسبه الى الخطاء ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحى فيكون
فيما علم بالاجتهاد الثانى قوله نعم وشاورهم فى الامر ومثل ذلك لا يكون
الا فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله
وآية العفو تلطف ورافة كرحمك الله اذ القائل به قد يقصد التلطف و
الرافة واشار الى الجواب عنهما بقوله وهى اى آية العفو وآية المشاورة
وردتا فى غير المسائل الدينية فلا يردان على من خص المنع بها والا اى وان
وردتا اى المشاورة فى المسائل الدينية كان للنبى صه مقلدا لهم فيها وهو باطل
قطعا الثالث قوله عه حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفه عنهم لو استقبلت من
امرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى اى لو علمت اولا
ما علمت آخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما كان بالاجتهاد والجواب
التخيير اولا فى سوق الهدى ثم ايجاء فضل التمتع ممكن فتاسفه لعدم ادراك الا فضل

بسبب

بسبب اختيار سوق الهدى الرابع قوله عه يوم فتح مكة لا يختلى خلاها ولا
يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عه الا الاذخر ومعلوم ان الوحى
لم ينزل عليه فى تلك الساعة فكان الاستثناء بالاجتهاد والجواب ما اشار
اليه بقوله وكذا سرعة الوحى باستثناء الاذخر ممكن فى تلك الساعة وليس
سرعة الوحى فيها ابعد من سرعة الاجتهاد بل هو اقرب منه فالقول بامكان
الاجتهاد فيها دون الوحى تحكم وسبق سماع العباس استثناءه منه صه
محتمل فيحتمل ان يكون ذلك الاستثناء مستندا الى وحى سابق فاندفع
الاستبعاد فى نزول الوحى فى تلك الساعة الخامس ان العمل بالاجتهاد اشق
من العمل بالوحى لاحتياجه الى بذل الوسع فى اتعاب النفس والاشق افضل
لقوله صه افضل الاعمال احمزها اى اشقها والافضل لا يتركه عه والا لكان
امته افضل منه فى هذا الباب وانه غير جائز والجواب ما اشار اليه بقوله
ورب فضيلة يترك لما فوقها كمن يترك ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد
لكونه مجتهدا وفيه نظر لان المستدل على ما قررنا لم يدع ان فى العمل بالاجتهاد
فضيلة بل ادعى انه افضل من العمل بالوحى وهذا الجواب لا يدفعه والاولى ان
يجاب عنه بما اجاب به العلامه وهو ان المشقة انما تؤثر فى زيادة الفضيلة و
الثواب لو كان ما اشتمل عليها مطلوبا للشارع واما اذا لم يكن مطلوبا له
فلا ونحن نمنع من جواز الاجتهاد فى حقه على انا نمنع ان الاجتهاد اشق من الوحى

[Interlinear note: قال المرتضى وقد يجاب عنه بانه من اين لكم انه صه ما كان عارفا]
[Interlinear note: ذكروا وفى الاخبار ما يدل على انه عه]

[Margin note: اخر الاستثناء عن استثناء العباس حتى قال عباس انى ندمت على ما قلت ثم نزل الوحى فاستثنى عليه السلام ه]

[Margin note: عه استثناء الاذخر لو لم يذكره العباس ويقطع على خلافه وقد اعلمه والعادة كان ذلك جايز او غير مقطوع ان يكون الله تعالى تعرض يستند الا لما وقد يجوز ان يكون الله تعالى عرض بالوحى ان العباس رضى الله عنه قد تقع الاعراض الاذخر وان الصلاح ان يستثنى الاذخر عند قوله لو لا قوله لكان الصلاح ان يتعلق بالتحريم فيه مضمون وما يمكن ايضا ان يكون الله تعالى امره بتحريم ما عدا الاذخر الا ان الله تعالى اخبار عه الاذخر فلما ذكره العباس رحمه الله اخبار عه باستثناء الذى قد حصل اليه ايجابا بالجملة ه]

لجواز ان يكون فى الوحى مشقة زايدة على ما فى الاجتهاد بما يحصل له ع من
الخوف والخشية من الله سبحانه حال نزول الوحى عليه او لغرض عطف على قوله
لما فوقها يعنى رب فضيلة تترك لغرض من الاغراض كحسم قولهم اى قول الكفار
بانه لو كان له وحى لما اجتهد وهذا مخل بمقصود البعثة كما حسم بالامية اى بعدم
التعلم والكتابة طعنهم بالنقل اى بنقله ما اتى به من الحكم والمصالح من الكتب
السالفة فصل المشهور عند الامامية وغيرهم فى المسائل الفرعية الاجتهادية
عدم التصويب اى عدم الحكم باصابة كل مجتهد كما ذهب اليه الاشعرى والقاضى
ابو بكر والجبائيان وابو الهذيل بل المصيب انما هو واحد ومنشاء هذا الخلاف
فى ان لله فى كل واقعة حكما معينا ام لا فمن ذهب الى الاول قال بان المصيب واحد وهو
من وجده وغيره مخطئ اما ماثوم او ماجور ومن ذهب الى الثانى قال بان كل
واحد مصيب فى حكمه فان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد حتى لو ذهب خمسة فى واقعة
الى خمسة احكام كان كل واحد منها حكم الله وكان كل واحد منهم مصيبا
لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا فى الحكم بلا نكير فيكون ذلك اجماعا
منهم منه ما روى عن ابن مسعود وزيد بن ثابت من تخطئة ابن عباس فى ترك
العول وهو خطاهما حتى قال من باهلنى باهلته فى ذلك ومنه ما روى عن ابن
عباس من تخطئة زيد بن ثابت فقال الا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل اب الاب ابا ومنه قول عمر لما ردت عليه امرأة فى نفيه المغالاة فى المهر اصابت

امراءة واخطاء عمر ومنه ما روى ان عمر امر باحضار امراءة فخافت من صولته
فاجهضت ما فى بطنها فقال عمر لعثمان وعبد الرحمن بن عوف هل على
يقال اجهضت الناقة اذا اسقطت ولدا فهى مجهض بكسر الهاء وولدها مجهض بفتحها
الدية فقالا لا انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا فقال لامير المؤمنين ع
ما تقول انت يا ابا الحسن فقال ع ان كانا قد اجتهدا فقد اخطآ وان لم يجتهدا
فقد غشاك ثم الزمه بالدية ومنه قول عمران عمر لا يدرى انه اصاب الحق لكنه لم
يال جهدا حين حكم فى قضية بحضرة رجل فقال له ذلك الرجل هذا والله الحق وامثال
هذا كثيرة ولما روى عن النبى ص ان للمصيب اجرين وللمخطى واحد فعلم ان فى الواقع
حكما معينا والا لكان الحكم بخطاء احدهما واصابة الآخر ترجيحا بلا مرجح وان
المخطى لا ياثم لكونه ماجورا وللزوم اجتماع النقيضين على تقدير التصويب لانه
اذا ظن حكما كالوجوب حصل القطع بانه الحكم فى حقه واستمرار ذلك القطع مشروط
ببقاء ظن ذلك الحكم لوجوب الرجوع عنه الى غيره كالندب عند زوال الظن به
وتعلقه بذلك الغير اجماعا واذا كان كذلك كان المجتهد عالما بذلك الحكم
ما دام ظانا له فيكون عالما وظانا بشئ واحد فى زمان واحد فيلزم القطع
وعدم القطع وهما نقيضان قيل هذا الدليل بعينه يدل على بطلان اصابة
واحد وخطاء الآخرين ايضا لان الاجماع منعقد على وجوب اتباع ما ادى اليه
الاجتهاد من الحكم كالوجوب والندب وغيرهما سواء كان صوابا او خطاء
والعلم بوجوب متابعته مشروط ببقاء ظن المجتهد فيكون المجتهد عالما

حال كونه ظانا فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان واذا ثبت هذا
فقد ظهر انه هذا الدليل مشترك الالزام فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا
الجواب ما اشار اليه بقوله وليس اى لزوم اجتماع النقيضين مشتركا بين
التصويب وعدمه لاختلاف المتعلق اى متعلق الظن والقطع عند عدم
التصويب فان متعلق الظن هو الحكم المطلوب بالاجتهاد ومتعلق القطع
هو وجوب اتباع الظن لا الحكم واذا اختلف المتعلق اندفع التناقض قيل
هذا الجواب مشترك ايضا لان متعلق الظن على تقدير التصويب كون الدليل
دليلا ومتعلق القطع ثبوت مدلوله ما دام دليلا فتعدد المتعلق واندفع
التناقض ورد هذا بان كون الدليل دليلا حكم شرعى اعتقادى والظن به يوجب
القطع على التصويب والا لجاز ان يكون ما يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل
له الجزم بوجوب العمل بظنه والقطع به مشروط ببقاء الظن به لما مر فيجتمع فى
كونه دليلا القطع والظن فيلزم اجتماع النقيضين ولاستلزام اعتقاد كل منهما
رجحان امارته تخطئة احدهما فيه اى فى اعتقاد الرجحان لان احدى الامارتين ان
كانت راجحة فى الواقع كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان الاخر غير
صواب لانه غير مطابق للمعتقد فيكون خطاء وان لم يكن احديهما راجحة كان كل واحد
من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فيكون خطاء فعلى التقديرين يكون احد
الاعتقادين خطاء قطعا فلا يكون كل مجتهد مصيبا وللبحث فى الكل مجال

كما يقال

كما يقال فى الاول ان التخطية يحتمل ان يكون لاجل عدم القابلية او لاجل التقصير
فى الشرايط والمقدمات او لمخالفة النص او الاجماع وفيه ان ارجاع التخطية الى
الحكم هو الظاهر واحتمال ارجاعها الى غيره من الامور المذكورة احتمال مرجوح
فلا يقدح فيه وفى الثانى انه يحتمل ان يراد به خطاء الحاكم فى مطلوبه من رد
المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون او بسبب مغالطة الخصم
لا خطاء ما وجب عليه من الاحكام وفيه ايضا مثل ما مر وفى الثالث ان لا نم
ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن والاجماع المذكور انما يدل على انتفاء
القطع بالحكم عند انتفاء الظن به وتعلقه بحكم آخر منافيا فيه لان الظن بما يقابل
الشىء يقتضى ان يكون ذلك الشىء موهوما فلا يبقى القطع بانه الحكم واما
اذا كان انتفاء الظن بذلك الحكم لاجل حصول القطع به تعين ذلك القطع
الحكم فان القطع ونظير الظن به لا يجتمعان لان الاول يجوز نقيضه والثانى يمنعه
فيلزم من ثبوت كل منهما انتفاء الاخر فلا يستلزم انتفاء الظن انتفاء القطع
وفيه انا نقطع ببقاء ظن الحكم وعدم قطع به فانكاره مكابرة وفى الرابع
ان المعتقد يعتقد رجحان امارته على امارة صاحبه فى نفس الامر بل فى ظنه
وهو حاصل فيكون اعتقاد كل منهما مطابقا وعدم الرجحان الخارجى
لا يوجب عدم الرجحان الذهنى فامكن تصويب الاعتقادين معا ويلزم المعتزلة
المخطية عند تغير الراى بان يرجع فى مسئلة عما حكم به اولا ويعتقد خلافه فرسبق

امر المقلد والمقلد باتباع الخطاء وهو ما حكم به اولا لان ذلك على قاعدتهم
خطاء وهما كانا مامورين باتباعه فهما كانا مامورين باتباع الخطاء
وهو قبيح عقلا وفيه ان القبيح هو الامر بالخطاء من حيث انه خطاء لا
من حيث انه مظنون وبينهما بون وفيه تامل وجه المص بان هذا يرد
على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع عن
حكمه مع انه كان مامورا به فتامل فصل لا بد لمن يجتهد في مسئلة من
تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها من علوم العربية هي اللغة والصرف والنحو
والمعاني والبيان لان ما يتشبث به المجتهد من الادلة لكونه عربيا يحتاج
الى معرفة الاوضاع وكيفية الدلالة والاستعمال ومعرفة الفصاحة والبلاغة
والمنطق لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة بطريق النظر فهو يحتاج
في معرفة احوال النظر من الصحة والفساد وكيفية الترتيب الى المنطق والاصول
ليعرف الادلة واحوالها والتفسير اي تفسير آية الاحكام ليعلم الناسخ والمنسوخ
وغير ذلك والحديث الذي له تعلق بالاحكام ليعرف المتواتر والآحاد والعام
والخاص الى غير ذلك واما الذي له تعلق بالمواعظ والآداب واحوال الآخرة
فلا مدخل له في الاجتهاد والرجال ليعلم حال الرواة من الجرح والتعديل
حتى يتمكن من التميز بين المنقول الصحيح والفاسد والاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم لتعذر معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة

وكثرة

وكثرة الوسايط وظن عدم الاجماع على خلاف فيها اي خلاف المسئلة التي
يجتهد فيها وطريق معرفة ذلك ان لا يفتي الا بما يوافق قول واحد من
العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه انها واقعة متولدة في هذا الزمان
واعلم ان حفظ هذه العلوم غير معتبر في الاجتهاد بل لا بد من العلم بها
ليتمسك بها عند الحاجة ولا بد مع ذلك من ان تمرن بلسان الفقها استحسانا
ليحصل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال واما وجوبا ليحصل
له الظن بعدم الاجماع على خلافها وقال صاحب المنهاج لا حاجة للمجتهد
الى الفقه لان الفقه نتيجة الاجتهاد فان هذه الفروع ولدها المجتهدون
بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فلو كان شرطا في الاجتهاد يلزم الدور وقوة
على رد الفرع الى الاصل وهي المسماة بالقوة القدسية ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهي العمدة في هذا الباب
ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بتكرر القضية الواحدة سواء كان ذاكرا للنظر
الاول او لا لانه فعل الواجب فخرج عن العهدة والاصل عدم التكرار بل يستصحب
الحكم الحاصل من النظر الاول وقيل يجب عليه التكرر مطلقا لاحتمال ان يطلع
ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا فيتغير رايه والجواب ان الاصل عدمه وفصل المحقق
بانه ان كان ذاكرا للدليل لم يجب عليه التكرر والا وجب والتفصيل بمعنى
زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد لحصول

الظن بانه يحصل الظن اكمل من الاول بعد استينا ف النظر فوجب تحصيله واجتهاد
الفاسق نافع له لا لغيره لفقد ما هو شرط في نفعه للغير من الورع والمتجزى
يقلد فيما لم يتجزى فيه اذا ضاق وقته فيخاف الفوت اذا اشتغل بالاجتهاد
واما مع عدم ضيق الوقت فلا يجوز له التقليد عند المحققين لانه يتمكن
من الوصول بفكره الى الحكم فيحرم عليه التقليد كما يحرم على مجتهد الكل ولان
جواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه قالوا قال الله تعالى
فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ والعالم قبل اجتهاده لا يعلم
فوجب عليه السؤال الجواب ان الخطاب في فاسئلوا مع المقلدين لان قوله
لا تعلمون صيغة عموم معناه لا تعلمون شيئا من الاحكام فيختص بالمقلد
لانه الذي لا يعلم شيئا من الاحكام بخلاف المتجزى ولان المتجزى من اهل
الذكر لان المراد بالذكر ذكر شيء من الاحكام والمتسا وبان بالعلم لا يؤمر
احدهما بالسؤال عن الآخر فيكون المامور بالسؤال هو المقلد فلا يتم الاستدلال
بالآية على جواز تقليد المتجزى غيره وانما يتم لو قدر معمول الذكر ومعمول
تعلمون امرا معينا ليكون معناهما فاسئلوا اهل الذكر لحكم معين ان كنتم
لا تعلمون ذلك الحكم ويتناول الخطاب المتجزى وغيره لكن لا دلالة فيها على تعيين
المعمول لما عرفت من ان هذا التركيب ينصرف عند الاطلاق الى العموم وتقليد
الافضل اما مشافهة او بالرواية عنه ما دام حيا للاجماع على جواز رجوع الحائض

الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وللعمل اللازم بالزام السماع منه
ويعرف الافضلية اما من تواتر الاخبار عن الفاضل بانه كان افضل او من
اذعان المفضول او من الامارات الدالة عليه كاقبال العلماء على سؤاله
والانقياد الى ما يفتيهم به متعين عندنا لان الظن بقوله اقوى واتباع
اقوى الظنين واجب عقلا ولاستحالة ترجيح المفضول على الفاضل
ولان في مقبولة حنظلة عن الصادق عليه السلام دلالة عليه قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما ف
اختلفا فالحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
هذا ان حصل الظن بانه الافضل مطلقا وان ظن رجحان كل منهما على الآخر
باعتبار ففيه ثلث صور الاولى ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم والحق
وجوب الاخذ بقول الاعلم لمزيته ورجحانه وقيل يتخير هيهنا وليس بمعتمد الثانية
عكس ذلك فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن به ويحتمل التخيير التمييز
اذ مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد
وهو العلم الثالثة ان يكون احدهما ادين والآخر اعلم فالاقرب ترجيح
الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه وقيل يؤخذ بقول الادين وهم
مختلفون فطائفة منهم وافقونا في ذلك وطائفة اخرى خالفونا وقالوا نحن
بان له التخيير والرجوع الى ايهما شاء ويتخير اي المقلد في الرجوع مع التساوي
في العلم والورع فيرجع الى ايهما شاء فاذا اتبع احدهما في حكم فله اتباع

الاخر في غيره وليس له اتباعه في نقيضه وربما قيل بجوازه في واقعة اخرى كالمجتهد
مع التعادل اي مع تعارض الادلة والتكافؤ اي تماثلها فانه متخير في العمل
بايهما شاء وقيل في الموضعين انهما تعارضا فتساقطا فيرجع المقلد والمجتهد
الى البراءة الاصلية فصل هل يكفي التقليد في الاصول كوجود الصانع
وما يجوز له ويمتنع من الصفات كما يكفي في الفروع ام يجب النظر على كل واحد
من المكلفين مجتهدا كان او غيره ام يحرم فيجب التقليد فهنا ثلثة مذاهب
للاول والثالث لزوم الدوران وجب اي النظر لان وجوبه يتوقف على معرفة
ايجاب الله تعالى المتوقفة على معرفة ذاته وهي تتوقف على وجوب النظر ولان
وجوبه نظري فيتوقف على نظر اخر وهذا النظر يتوقف على وجوبه فيلزم الدور
واكتفاؤه صلى الله عليه وآله من الكفار بكلمتي الشهادة وحكمه بايمانهم بمجرد
تلفظهم بهما بلا تكليف استدلال مع علمه بانهم لا يعلمون الصانع وصفاته بالدليل
قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض ولو كان النظر واجبا
على كل احد لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم وقوله ع عليكم بدين العجائز لا شك
ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه ونهيه الصحابة عن الكلام
في مسئلة القدر والنظر فيها حين راى تكلمهم وهذا يدل على تحريمه وعدم نقل الاستدلال
على الاصول عن احد منهم اي من الصحابة فلم يكن واجبا والا لصدر منهم فنقل كما
نقل عنهم الاستدلال في الفروع وعدم امرهم اي الصحابة احدا من الناس به

اي بالاستدلال وعدم انكارهم اياه في تركه وليس هذا الا لانه غير واجب ولان
الاصول اغمض ادلة من الفروع والتقليد في الفروع جائز اتفاقا فهي اي الاصول
اولى بالتقليد من الفروع لصعوبة ادلتها وتعسر وصول كل احد اليها ولان الشبهات
في الادلة كثيرة والنظر فيها مظنة الوقوع في الضلالة وهي في الاصول كفر والتقليد
اسلم لعدم مشاهدة المقلد تلك الشبهات فوجب سلوكه لوجوب الاحتراز عن الوقوع
في الضلالة وان قول من يوثق به كالنبي والامام بل العدل العارف او وقع في النفس
مما يفيده هذه الدلايل المدونة التي يتوجه اليها ابحاث كثيرة بل لا يكاد يسلم
ناظرها وان قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون غير مقيد بالفروع
بل هو عام من جهة السائل والمسئول عنه فيتناول المجتهد وغيره والاصول والفروع
فثبت ان النظر ليس بواجب مطلقا وللثاني وهو الحاكم بوجوب النظر ذم التقليد
في الكتاب المجيد في مواضع متعددة خرجت الفروع عن خطاب الذم بالاجماع
لم يعتبر ما ذكره في الذكرى من ان العلماء الجليلين ذهبوا الى وجوب الاستدلال
والاجتهاد في الفروع وعلى العوام ايضا لان نسبهم معلوم فلا يضر خلافهم في انعقاد
الاجماع فبقيت الاصول داخلة فيه وايجاب النظر ظاهر اعلى النبي صلى الله عليه وآله
بقوله فاعلم انه لا اله الا الله لا يقال هذا خطاب مع كل من يصلح للتخاطب لانا نقول
لا يضرنا ذلك بل يثبت مدعانا بلا واسطة فالامة اولى منه بما يجب عليهم او للتاسي
ان لم يثبت الاولوية لقوله تعالى فاتبعوه وغير ذلك مما دل على وجوب التاسي قيل اتباعا

وجوب معرفته بالشرع غير ممكن اذ ايجابه للمعرفة اما للعارف به وهو تحصيل الحاصل وانه ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل لان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجاب عنه الشريف بان بطلان تكليف العارف لكونه غافلا ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف والاجماع على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصله لجواز الكذب على المقلد لانه غير معصوم فلا يحصل العلم بقوله واجتماع النقيضين على تقدير تحصيله فانه اذا قلد احد من مذهبه حدوث العالم وقلد آخر من مذهبه قدمه كانا عالمين بالحدوث والقدم علما مطابقا للواقع على ذلك التقدير فيلزم وقوع الحدوث والقدم وهو اجتماع النقيضين و الخروج عن التقليد على تقدير تحصيله لان العلم بصدق المقلد ليس ضروريا بالضرورة فهو نظري يحصل من الدليل على صدقه في الحكم فيخرج بذلك عن حضيض التقليد الى ذروة الاجتهاد ولما فرغ عن تحرير ادلة المذاهب اراد ان يشرع في الاجوبة عن ادلة الخصم فقال ووجوب النظر عندنا عقلي بناء على ان المعرفة واجبة عقلا لانها دافعة للخوف المظنون وكلما كان كذلك فهو واجب وهي لا تتم الا بالنظر فالنظر ايضا واجب عقلا فلا يلزم الدور والاكتفاء بالشهادتين وعدم تكليفهم بالاستدلال اعتمادا على ما يشهد به عقولهم من الدليل الجلي الذي يوجب الطمانينة ويحصل بادنى نظر وكان يعلم منهم العلم به وليس المراد من النظر تحرير عبارات مصطلحة على وجه يدفع الشبهات

بل ذلك

بل ذلك القدر كاف كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ودين العجائز من كلام سفيان الثوري قال الشريف روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز ويؤيد ذلك انه ليس في الكتب الصحاح وقال المص ولا يخفى ان ما صدر من تلك العجوز نوع استدلال فلا حاجة الى جعله من كلام سفيان وحكاية دولابها مشهورة وقال صاحب المواقف بعد التسليم انه خبر واحد فلا يفيد القطع والنهي للصحابة عن الجدال بالباطل وهو مذموم لقوله تعالى وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وغير ذلك مما دل على ذم الجدال بالباطل واما الجدال بالحق فغير مذموم بل هو مطلوب لقوله تعالى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وكذا النظر مطلوب ورد الثناء عليه لقوله تعالى وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وغير ذلك من الآيات وقيل فيه نظر لان هذا مبني على انهم تكلموا فيها على طريق المجادلة وهي مع بعدها عنهم بعيد عن الفهم لعدم دلالة الرواية عليه اللهم الا ان يكون بينهم من هو كان منا فقا كابن ابي ونظرائه ويمكن ان يقال نهيهم من ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة وبه يشعر

كلامهم فلا يلزم النهي في جميع المواد وعدم النقل لو سلم لوضوح الامر عندهم وقلة

الشبه والتمكن من المراجعة الى من يفيدهم ويدفع عنهم ما عنى يعرض لهم منها ومع التمكن

من مشاهدة الوحي المقتضي لفيضان الانوار عليهم فلم يكونوا محتاجين الى اكثار

البحث والنظر كما انا نحتاج اليه لخفاء الامر وكثرة الشبه المتجددة حينا فحينا حتى

الى حد يمنع من الوصول الى المطالب واما نقل الفروع عنهم فلانها خفية تبعا رضا لامارات

فاحتاجوا الى اكثار النظر فلذلك اشتهر ذلك منهم واغمضية ما نظمن به النفس

ممنوعة بل انما هي اي الاغمضية فيما تردد به الشبه من الادلة المحررة بعبارات مصطلحة فلا

تدل على عدم وجوب اصل النظر والكلام فيه والمظنة اي مظنة الوقوع في الضلالة

تجري ايضا في المقلد بفتح اللام لان اعتقاده اما ان يكون عن نظر او عن تقليد

فان كان الاول لزم ذلك المحذور وهو الوقوع في الضلالة مع زيادة وهي احتمال

كذبه وان كان الثاني فاما ان لا ينتهي سلسلة التقليد الى ناظر فيتسلسل وهو باطل

او ينتهي الى ناظر فيلزم المحذور المذكور مع زيادة احتمال كذبه اي الناظر بخلاف

ما اذا كان هو ناظرا بنفسه فانه لا يجري فيه هذا الاحتمال لان الانسان عالم

بما ادى اليه اجتهاده فتقليده فيها يحتمل الضلالة والكذب بعيد زمان اجدر

بان يحرم فان قيل ينتهي الى الوحي او الالهام او نظر المؤيد اجيب بان اتباع

صاحب الوحي ليس بتقليد بل علم نظري وكذا الالهام ونظر التاييد فلا يصح

ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقا والرجوع الى المعصوم في الاصول وغيره ليس

تقليدا

والالزام

تقليدا فهو خارج عن محل النزاع والاوقعية في غيره اي غير المعصوم من

العدل العارف ممنوعة كيف وانه اول البحث والسؤال عن بشرية الانبياء

السابقين لا عن الاصول ولا عن الفروع فانقطع التمسك به هذه خلاصة

ادلة الطرفين وللبحث في اكثرها مجال لا يخفى على المتامل فيها والى اشتراط

القطع في الاصول يرجع الكلام في ايجاب النظر ونفي التقليد الذي يحصل

به الظن قطعا واثباته مشكل وبالله الاعتصام فصل في الترجيحات

التي للفقهاء في استنباط الاحكام الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا وفي

الاصطلاح تقديم امارة وهي ما يحصل منه الظن على الاخرى عند التعارض

بسبب من الاسباب الآتية في العمل بمؤداها من الحكم الحاجبي اقتران الامارة

الاقتران في الحقيقة سبب للترجيح لكن القوم سموه ترجيحا بما تقوى به على معارضها

فوجب العمل بها ولا يجوز العمل بمعارضها ولا تعارض في قطعيين لانه

يوجب ثبوت مقتضاهما وهما نقيضان ولا قطعي وظني لان الظن بالشيء ينتفي

بالقطع بنقيضه فتعين ان يكون في ظنيين لجواز تخلف المدلول عنهما فلا يلزم

اجتماع النقيضين والترجيح في النقليين خصهما بالذكر لان العقليات لا يجري

فيها الترجيح اما بالسند او المتن او المدلول او الخارج فالسند اما بالعلو بان

يكون احد الخبرين اعلى اسنادا من الآخر فانه كلما كان الرواة اقل كان احتمال

الغلط والكذب ابعد ومتى كان كذلك كان احتمال الصحة اظهر وفيه نظر

من وجهين احدهما ان العلو مبنى على طول العمر زايدا على القدر المعتاد وهو مما
يضعف الاعتماد على الخبر لانه يتطرق اليه ما لا يتطرق الى كثير الرواة من الغلط
والكذب والارسال فهو مرجوح بهذا الاعتبار وثانيهما ان هذا الحكم
ليس عاما اذ قد يعكس لملاحظة الصفات فى الرواة وكثرة الرواة بان يكون
رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح لان تطرق الخطاء الى الكثير ابعد
من تطرقه الى القليل فالظن الحاصل من الاول اقوى من الظن الحاصل من الثانى
لان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد
لليقين وزيادة الثقة فخبر الاوثق يرجح على خبر الثقة وخبر من علم وثوقه بالاختبار
يرجح على خبر الموثق وخبر من وثقه كثير يرجح على خبر من وثقه قليل وخبر من وثقه
الاوثق يرجح على خبر من وثقه الثقة والفقاهة فخبر الفقيه يرجح على خبر غيره لتميزه
بين ما يجوز وما لا يجوز وعلمه بموارد الاستعمال وخبر الافقه يرجح على خبر الفقيه
وقيل هذا الترجيح انما يعتبر فى المروى بالمعنى دون اللفظ وهو بعيد لان تطرق
احتمال تغيير اللفظ فى غير الفقيه مما يضعف الاعتماد عليه والعربية فخبر العالم
بها يرجح على خبر غيره وخبر الاعلم يرجح على خبر العالم وقيل خبر غير العالم
بها لان غير العالم ربما بالغ فى الحفظ بخلاف العالم فانه لا يبالغ فيه اعتمادا على
خاطره وفيه نظر اذ لا امن مع الجهل من تغيير اللفظ والاعراب والتقديم
والتاخير فالوثوق بخبر العالم اقوى والفطنة فالفطن يقدم على غيره والاكمال

منه

منه فطانة يقدم عليه والورع فالاورع يقدم على الورع ومن علم ورعه
بالاختبار يقدم على غيره وكذا من علم ورعه بقول الاورع والضبط فمن
اتصف بزيادة الضبط يقدم على من لم يتصف بها ومن اتصف بشدة
الضبط وكثرة النسيان يقدم على من اتصف بالضبط الضعيف مع قلة
النسيان عند العلامة وقيل انهما تعارضا فتساقطا وكثرة المزكين
واعدليتهم واعلميتهم بالرجال وبالمباشرة فيقدم رواية من كان مباشرا
لما رواه على رواية غيره كرواية ابى رافع ان النبى صلعم نكح ميمونة وهو حلال
فانها ترجح على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام وذلك لان ابا رافع
كان سفيرا بينهما فهو اعرف بالقضية والمشافهة فيقدم رواية من سمع الخبر
مشافهة على من لم يسمعه كذلك فيقدم رواية القسم بن محمد بن ابى بكر عن عايشة
ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية الاسود عنها انه كان حرا لان
عايشة كانت عمة القسم فسمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء
الحجاب والقرب فيقدم رواية من كان اقرب الى المعصوم عند السماع
على رواية من كان بعيدا كتقديم رواية ابن عمر ان النبى صلعم افرد التلبية على رواية
من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حين لبى والجزم فيقدم رواية
الجازم على رواية الظان والحفظ فيقدم رواية من كان حافظا للحديث متذكرا
له على رواية من اعتمد على نسخة او على خطه لان الاشتباه فيهما محتمل لا فى الحفظ

والتذكر ومخالطة العلماء فتقدم رواية من خالطهم وجالسهم على رواية
غيره لتفطنه ما لا يتفطن به ذلك الغير فيحصل الجزم والظن لا يحصل الجزم غيره
والتحمل بالغا فتقدم رواية المتحمل بعد البلوغ على رواية المتحمل قبله لان
الظن الحاصل من الاول اقوى وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول فتقدم
رواية من لم يلتبس اسمه باسم احدهما على رواية من التبس اسمه به فصل
واما المتن فالمسند على المرسل لان عدالة رواة المسند معلومة دون المرسل
فالظن انما يحصل بالمسند والمقرو اى الذى قراءه الشيخ على الراوى يرجح
على المسموع اى على الذى سمعه الشيخ من الراوى بقراءته عليه واذا رجح عليه رجح
على غيره من انحاء التحمل التى من ذكرها بطريق اولى والمسموع من الاصل
وهو المسموع المعصوم كان يقول الراوى حدثنا الصادق ع او قال لنا
او سمعته يقول على المشتبه بالمسموع وغيره نحو عن الصادق ع فان آخر السلسلة
اذا قال هكذا لم يعلم انه سمعه منه مشافهة او بواسطة والمؤكد على العارى
من التاكيد لما فيه من المبالغة والاهتمام والحقيقة على المجاز يعنى اذا كان
احد الخبرين محمولا على حقيقته والآخر على مجازه حمل بالحقيقة دون المجاز لان
دلالتها اظهر من دلالة المجاز واقربه اى اقرب المجاز الى الحقيقة على ابعده و
اشهره علاقة على ضده واقله اى اقل المجاز على اكثره لقلة مخالفته للاصل فاذا
تعارض خبران وكان واحد منهما محمولا على مجازين والآخر على مجاز واحد كان

الثانى

الثانى اولى وهو اى المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم والخاص
على العام لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام على ما يتضمنه وغير
المخصص من العام عليه اى على المخصص منه لصيرورة الثانى مجازا بخلاف
الاول والفصيح على غيره اتفاقا لان تكلم المعصوم بغير الفصيح بعيد
حتى ان غير الفصيح عندهم محمول على ان الراوى رواه بلفظ نفسه لا الافصح
عليه اى على الفصيح لوجوده فى القرآن العزيز ولان المعصوم يتكلم بكلام النوع
والعلام حكم فى ثبت بترجيحه عليه والمنطوق على المفهوم لان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم ولانه اصل له فطرحه يستلزم طرحه والموافقة
على المخالفة لان الموافقة اقوى والاقتضاء على الاشاره لتعلق قصد المتكلم
لا بها والمتضمن للتعليل على الحكم على عديمه لقوة الحكم فى الاول دون الثانى
والمنقول بلفظه على ما هو منقول بمعناه اما قطعا او احتمالا راجحا للاجماع
على قبول الاول والخلاف فى الثانى والعام المخصص على الخاص المأول
يعنى اذا كان العمل باحد الخبرين موجبا لتخصيص العام والعمل بالآخر موجبا
لتاويل الخاص كان العمل بالاول اولى وارجح من العمل بالثانى لكثرته
فصل واما المدلول فالتحريم يرجح على الاباحة لان المكلف مردد بين
فعل حرام وترك مباح والثانى اولى للاحتياط ولانه مردد بين فعل حرام
والاعتقاد بحليته وترك مباح والاعتقاد بحرمته والثانى يوجب محذورا

واحد بخلاف الاول فانه يوجب محذورين فالثانى اولى بالاختيار و
الاثبات على النفى كما اذا قيل انه صلى الله عليه وآله دخل البيت وصلى
فيقال لا انه دخل ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولان
الشهادة على الاثبات مقدم على الشهادة على النفى وما تضمن درء
الحد على الموجب لاصالة البراءة وعدم الضرر ولما فيه من اليسر ونفى الحرج
وهما مطلوبان فى الشرع والعتق على عدمه لان مشروعية الرقية على خلاف الاصل
فالمتضمن لزوالها لتعاضده بالاصل يرجح على ما يتضمن لعدمه وقيل بالعكس
لان المتضمن لعدمه موافق للدليل المقتضى لصحة الرقية واما الخارج فالمعتضد
بغيره على عديمه وما عاضده اظهر على ما عاضده اضعف ومذكور سبب
الورود على عديمه لدلالة على زيادة الاهتمام وما عمل به الاعلمون
على ما عمل به العالمون وما دليل تأويله ارجح من دليل تاويل الآخر على
ذلك الآخر وتتركب المرجحات مثنى وثلث ورباع فصاعدا فاتبع منها
الاقوى والزم ما هو اقرب الى التقوى والحمد لله على نعمائه والصلوة
على افضل انبيائه واشرف اوليائه محمد وعلى وعترتهما الطيبين
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ۵

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب على يد الحقير الفقير المحتاج الى رحمة الله الغنى
محمد جعفر فى تاريخ شهر جمادى الثانى ١٠٩٨